منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



خالد فؤاد طحطح

في فلسفة التاريخ

في فلسفة التاريخ

خاليد فؤاد طحطح

• كاتب من المغرب

اتسع مفهوم التاريخ ولم يعد مجرد تدوين للأحداث وسرد لتراجم الزعماء والرؤساء والوزراء، بل أصبح علماً كاملاً له مناهجه الخاصة به، وقواعده الصارمة، وطرائقه الواضحة.

وقد تطور مفهوم فلسفة التاريخ في الدراسات التاريخية الحديثة، فأصبح يشير إلى معنيين اثنين من جوانب دراسة التاريخ، المعنى الأول يجعل من فلسفة التاريخ دراسة لمناهج البحث من حيث الطرق المستعملة في الكتابة التاريخية، ونوعية الوثائق المعتمدة، وكيفية التحقق من الأخبار، ومدى الموضوعية والحياد في تحليل الأحداث، وتهدف هذه الدراسة إلى القيام بفحص دقيق لمنهجية المؤرخ التاريخية.

أما المعنى الثاني لفلسفة التاريخ والأكثر أهمية وانتشاراً، فهو تقديم وجهة نظر عن المسار التاريخي ككل، وهذا المعنى الأخير يفيد الاهتمام بالأسباب والعوامل التي تؤدي إلى ظهور أنماط معينة في حركة التاريخ، واكتشاف القوانين المتحكمة في ذلك، ومن ثم إمكانية التنبؤ بسير المستقبل البشري.

وقد ظهرت وجهات نظر مختلفة قدمت تصورها العام لمسار التاريخ أشهرها القول بالتطور نحو المجتمع الحرّ كما هو عند فريديرك هيغل، أو تحقيق مجتمع اللاطبقات كما هو عند كارل ماركس، أو تحقيق إرادة الله كما هو عند القديس المسيحي أوغسطينوس، أو الدورة الحضارية كما هو عند عبد الرحمن ابن خلدون وباتيستا فيكو و أوزفالد اشبنجلر وأرنولد توينبي، وغيرها من النظريات الأخرى.

وهذا التعدد الموجود في نظريات فلسفة التاريخ مردّه إلى أن التفسيرات التاريخية للحوادث لا تعدو كونها اجتهادات بشرية قابلة للنقد والمراجعة.



ISBN 978-9953-87-727-3



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
هاتف: 1676179 2 (213+)
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة – الجزائر
editions.elikhtilef@gmail.com



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

تصميم الغلاف: سامح خلف

في فلسفة التاريخ

في فلسفة التاريخ

تأليف

خالد فؤاد طحطح





بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1430 هـ - 2009 م

ردمك 978-9953-87-727-3

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/ فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

المحتويات

الفصل الثالث

نظريات التعاقب الدوري

إهـداء

إلى روح أبي الطاهرة

مُقَـدِّمـة

(اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم. والأنبياء في سيرهم. والملوك في دولهم وسياستهم. حتى تتم فائدة الإقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع (..) لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق).

عبد الرحمان ابن خلدون

التاريخ علم وفن، علم لأنه يحتاج إلى منهج دقيق وموضوعية كبيرة في التناول، وفن لأنه يحتاج إلى أسلوب بليغ وعرض متناسق ومتناغم للأحداث المتراكمة الكثيرة التداخل والتعقيد، ومن ثم أصبح التاريخ مجالا لا يتطاول على خوض أغماره إلا المتمرسون بأدوات التحليل المنهجي السليم، وإلا انتفت عنه صفة الموضوعية والدقة.

لقد تعددت مناهج دراسة التاريخ الإنساني قديما وحديثا، وإذا كان اتجاه من سبق من المؤرخين يعتمد على سرد الوقائع والأحداث كما رأوها أو سمعوها، فان هناك من تجاوز ذلك إلى التعمق في استخلاص العبر عبر التأمل وسبر الأغوار وعبر التحليل والتركيب، إلى درجة أن البعض صاغ على ضوئها قوانين عامة اتخذها قاعدة لمشروع نظرية لتفسير التاريخ ككل، وفق مسار معين تتخذه الأحداث في الزمان.

وقد تعددت هذه النظريات واختلفت وتباينت في تفسير وفهم التاريخ، كما تنوعت مناهجها المتبعة في دراسة هذا التاريخ، ورغم هذه الاختلافات الكبيرة فان من المتفق عليه ضرورة إتباع مجموعة من القواعد العلمية الأساسية، والتي بدونها تفقد الكتابة التاريخية قيمتها الحقيقية، ويمكن إجمال هذه القواعد أساسا في التحري الدقيق للموضوعية، والابتعاد عن الذاتية والإيديولوجية، والالتزام الصارم بالأمانة العلمية في النقل والتوثيق من المصادر التاريخية المعتمدة.

إن التاريخ يتم انطلاقا من الوثائق والمصادر، هذا أمر لا شك فيه، إنه ضرورة ملحة بالنسبة للكتابة التاريخية، حتى لا يغدو الأمر وكأنه فقط مجرد قصص خيالية أو روايات ترفيهية.

فلقد تطلع الإنسان دائما إلى معرفة ما حدث في الماضي، وقد ارتبط هذا التطلع ليس إلى الحدث وحسب، بل تعداه إلى التساؤل عن سبب حدوثه، والطريقة التي حدث بها، ثم تزايد الاهتمام مع مرور الزمن إلى محاولة تفسير الأحداث التاريخية ومحاولة ربطها بالأسباب والعلل المؤدية لوقوعها.

وقد توسع تفسير التاريخ، واتسعت آفاقه بتوسع المعارف وتنوع الوثائق وتقدم طرائق البحث والتنقيب، كما تنوع المفسرون للتاريخ باختلاف ثقافتهم وأفكارهم وأزمنتهم، فانعكس ذلك على طبيعة التفسيرات وأنواعها.

وإذا كان التفسير التاريخي يعود إلى الأزمنة الماضية القديمة، فان التفسيرات الكبرى للتاريخ قد بدأت في الظهور مع القرن السابع عشر، وتوسعت خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وبرزت بوضوح أكثر خلال القرن العشرين، حيث تطور علم التاريخ موضوعا ومنهجا، واتسعت مجالاته، فظهر الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي والتاريخ

الاجتماعي وتاريخ الذهنيات وامتد ليشمل تاريخ الحضارات.

ويعتبر التفسير التاريخي للأحداث مدخلا أساسيا لفهم فلسفة التاريخ ونظرياتها المختلفة التي تصل أحيانا إلى درجة التناقض التام.

وإذا كان مصطلح فلسفة التاريخ ظهر لأول مرة في عصر الأنوار بفرنسا خلال القرن الثامن عشر على يد فولتير، فان هذا لا يعني أنها قد بدأت معه، فالتفلسف في التاريخ قد ظهر حقيقة قبل ورود المصطلح بمدة طويلة، فقد كان عبد الرحمان ابن خلدون أول من أشار إلى أن «التاريخ نظر وتحقيق وتعليل للكائنات...وعلم بكيفيات الوقائع والأسباب». (المقدمة، ص5)

وتتضمن هذه العبارة بوضوح المعنى الحقيقي للتاريخ، حيث أن هناك قوانين وأسبابا تتحكم في الحركة التاريخية يجب اكتشافها والتعرف عليها، وهذه الرؤية تختلف كثيرا عن المفهوم التقليدي السائد في فهم التاريخ آنذاك، إذ كان يُنظر إلى الماضي على أنه نوع من سرد الحكايات، وحشو الأخبار، وتسجيل الأحداث من تعاقب الملوك على العرش وسقوط الدول، وما وقع أثناءها من الحروب والمعارك والغزوات، وما نتج عنها من المعاهدات والاتفاقيات، وقد ضمت كل كتب التاريخ سجلات من هذا القبيل، وكثيرا ما أقبل الناس على قراءتها بغرض التسلية حينا، وبغرض الاتعاظ وأخذ العبرة حينا.

أما اليوم فقد اتسع مفهوم التاريخ ولم يعد مجرد كناش للأحداث وسرد تراجم الزعماء والرؤساء والوزراء، بل أصبح علما كاملا له مناهجه الخاصة به، وقواعده الصارمة، وطرائقه الواضحة.

وقد تطور مفهوم فلسفة التاريخ في الدراسات التاريخية الحديثة، فأصبح يشير إلى معنيين اثنين من جوانب دراسة التاريخ، المعنى

الأول يجعل من فلسفة التاريخ دراسة لمناهج البحث من حيث الطرق المستعملة في الكتابة التاريخية، ونوعية الوثائق المعتمدة، وكيفية التحقق من الأخبار، ومدى الموضوعية والحياد في تحليل الأحداث، وتهدف هذه الدراسة إلى القيام بفحص دقيق لمنهجية المؤرخ التاريخية.

أما المعنى الثاني لفلسفة التاريخ والأكثر أهمية وانتشارا، فهو تقديم وجهة نظر عن المسار التاريخي ككل، وهذا المعنى الأخير يفيد الاهتمام بالأسباب والعوامل التي تؤدي إلى ظهور أنماط معينة في حركة التاريخ، واكتشاف القوانين المتحكمة في ذلك، ومن ثم إمكانية التنبؤ بسير المستقبل البشري.

وقد ظهرت وجهات نظر مختلفة قدمت تصورها العام لمسار التاريخ أشهرها القول بالتطور نحو المجتمع الحر كما هو عند فريديرك هيغل، أو تحقيق مجتمع اللاطبقات كما هو عند كارل ماركس، أو تحقيق إرادة الله كما هو عند القديس المسيحي أوغسطينوس، أو الدورة الحضارية كما هو عند عبد الرحمان ابن خلدون وباتيستا فيكو واوزفالد اشبنجلر وارنولد توينبي، وغيرها من النظريات الأخرى.

وهذا التعدد الموجود في نظريات فلسفة التاريخ مرده إلى أن التفسيرات التاريخية للحوادث لا تعدو كونها اجتهادات بشرية قابلة للنقد والمراجعة.

وقد حاولنا في هذا البحث التطرق إلى أهم هذه النظريات، وحاولنا قدر الإمكان الاقتراب من الفهم الفلسفي للقضايا التاريخية وإبراز السنن التي تتحكم في قيام الدول والحضارات، والعوامل التي تؤدي إلى سقوطها وانهيارها، وذلك بطريقة يغلب عليها الطابع الوصفي أحيانا، مع استحضار بعض الرؤى النقدية أثناء مناقشة

وتحليل صياغة كل واحد من فلاسفة التاريخ لنظريته الخاصة.

وقد تم تقسيم الموضوع إلى ثلاث فصول.

الفصل الأول: عبارة عن مدخل بعنوان «مفاهيم»، الغرض منه توضيح أهم المصطلحات والمفاتيح المرتبطة بفلسفة التاريخ عموما وإبراز العلاقات الموجودة بين الفكر التاريخي والفكر الفلسفي خصوصا.

الفصل الثاني: تم تقسيمه إلى مبحثين.

المبحث الأول: بعنوان التفسير المثالي للتاريخ (نموذج جورج هيغل).

المبحث الثاني: بعنوان التفسير المادي للتاريخ (نموذج كارل ماركس).

وقد تم التطرق في هذا الفصل إلى أهم الاختلافات الموجودة بين هاتين المدرستين المبنيتان على الجدل الديالكتيكي، مع إبداء بعض الملاحظات والتعليقات النقدية أثناء العرض والتحليل.

الفصل الثالث: بعنوان نظريات التعاقب الدوري للحضارات في التاريخ، مع تفصيل في محاورها، مقتصرين على قراءات كل من عبد الرحمان ابن خلدون وفيكو واشبنجلر وتوينبي، باعتبارها أهم النظريات في فلسفة التاريخ وأشهرها.

الفصل الأول

مفاهيم

- مفهوم التاريخ.
- الزمن التاريخي.
- علم التاريخ.
- الفلسفة والتاريخ.
- فلسفة التاريخ.
- فلسفة الحضارة.
- تاريخ فلسفة التاريخ.

1 - مفهوم التاريخ

ما المقصود بدراسة التاريخ؟ وما دلالة اللفظ اللغوية والاصطلاحية؟

تدل كلمة التاريخ أو التأريخ في اللغة العربية على الإعلام بالوقت، مضافا إليه ما وقع في ذلك الوقت من أخبار ووقائع[1]، والتاريخ بهذا المعنى اللغوي قديم، فقد قال الجوهري «التاريخ تعريف الوقت والتوريخ مثله، يقال أرخت وورخت»[2]، أما المقريزي فيعرف التاريخ بأنه إخبار عما حدث في العالم الماضي[3].

من خلال هذه التعريفات الوجيزة وغيرها يتضح لنا أن التاريخ عند أغلب المؤرخين هو بحث ودراسة واستقصاء لأخبار الناس وحركتهم، والنظر في أحوالهم الماضية، أما موضوعه فهو الحياة الإنسانية في امتدادها الزمني على الأرض منذ بدء الخلق إلى اليوم، وما يحكم هذه الحياة من عوامل وأسباب.

فإذا كان التاريخ هو حركة الزمن من خلال المجتمع[4]، وموضوعه الإنسان في هذا الزمن[5]. فالسؤال الذي يطرح نفسه هو متى بدأ التاريخ؟ ومتى بدأت العصور التاريخية.؟

بدأت العصور التاريخية منذ أن اخترع الإنسان الكتابة وأخذ يسجل ما يعرفه على الأحجار والكهوف والجلود والألواح الطينية، وتختلف الأبحاث العلمية في تحديد السنة بالضبط، إذ تتراوح ما بين خمس آلاف سنة قبل الميلاد وثلاثة آلاف وخمسمائة سنة قبل الميلاد، لكنها تتفق جميعا أن ذلك تم في بلاد ما بين النهرين (العراق حاليا) على يد السومريين الذين اخترعوا الكتابة المسمارية.

باختراع الكتابة في بلاد الرافدين بدأت العصور الإنسانية عهدا جديدا سمي بعصر التاريخ، أما العصور التي سبقت ظهور الكتابة فتسمى عصور ما قبل التاريخ.

ونريد أن نلفت النظر هنا إلى أننا عندما نسمي عصور ما قبل ظهور الكتابة بعصور ما قبل التاريخ لا ننفي مطلقا وجود الأحداث والوقائع خلال هذه الفترة، ولكن المقصود أن ما وقع خلال هذه العهود غير معروف على وجه الدقة والتمحيص، وتبقى التخمينات المبنية على علم الآثار (الأركيولوجيا) هي أساس المعلومات في ظل غياب أي مصدر مكتوب عن تلك المرحلة، ولذلك أطلق عليها مجازا عصور ما قبل التاريخ لتمييزها عن مرحلة ما بعد ظهور الكتابة والتي اتسمت بتسجيل الأحداث.

2 – الزمن التاريخي.

يتعامل القارئ بكيفية مستمرة مع الزمن التاريخي، فهو ينتقل بكيفية سريعة وباستمرار من الحاضر إلى الماضي القريب أو السحيق، يسبح من قرن لآخر، ويغوص في سبر الأحداث التي وقعت، يصطدم بمصطلحات عديدة مثل التعاقب والمدة والفترة والمرحلة والتزامن والتغير، لكنه ربما لم يطرح السؤال الأهم في هذه العملية كلها، وهو المتعلق بمفهوم الزمن نفسه.

فما المقصود بالزمن؟ وما هي خصائصه ومميزاته الأساسية؟ وكيف يدركه القارئ والباحث؟ وهل هناك زمن واحد أم أزمنة متعددة؟

إن الزمن مفهوم شديد التعقيد، يخلق العديد من الالتباسات والإشكاليات، لأنه ببساطة ليس شيئا ملموسا، فرغم أننا نتعامل بصفة

دائمة مع الزمن الماضي، إلا أننا لا ندرك أحيانا كثيرة كنهه ومراحل تسلسل الوقائع التاريخية خلاله، وهذا لا يمثل سوى مشكلة واحدة ضمن مشاكل أخرى تعترضنا أثناء دراسة الزمن التاريخي، دون أن نتنبه أحيانا إلى أن الزمن ليس في الحقيقة سوى نتاج لعملية بناء، وأن الإشكالية المطروحة هي وحدها الكفيلة بتحديد معالم هذا الزمن.

إن الخطأ الكبير الذي قد يقع فيه البعض هو الاعتقاد أن بالإمكان استحضار الماضي كما كان بالفعل (وهو تمثل الغالبية الساحقة)، دون أن نعي أن ما يقوم به المؤرخ ليس في الحقيقة سوى إعادة بناء لذلك الماضي على خلفية أسئلة الحاضر، فالتاريخ ليس في النهاية سوى صناعة المؤرخ.

فالتاريخ لا وجود له إلا في ذهن المؤرخ، فالماضي زال وانقضى، وأخباره الموجودة في الكتب هي من صنع المؤرخ وحده، إذ يستحيل استحضار الماضي بكل تفاصيله وحيثياته، لأن الحقيقة التي حدثت في الزمن السابق اختفت إلى الأبد، وما ينتجه المؤرخون هو إعادة بناء الحدث برؤية جديدة، فالتاريخ إذن هو عملية بناء وتركيب لصيرورة الأحداث.

إن التاريخ مرتبط بشكل كبير وأساسي بالزمن كما سبقت الإشارة إلى ذلك، لأن ميدان التاريخ الأساسي هو الحياة في امتدادها الزمني على الأرض.

وقد اختلفت تصورات المؤرخين ونظرتهم للزمن التاريخي، وتعددت نظرياتهم في ما يتعلق بتقديم وجهة نظر عن مسار هذا الزمن ككل.

فقد أكد خلال العصور الوسطى القديس أوغسطينوس في عمله الكبير على المفهوم الإلهي للزمن في كتابه «مدينة الله»، وقد أدان

بشدة الزمن الدنيوي الإغريقي ذو المسار الدائري. كما ارجع سقوط الدولة الرومانية إلى الانتقام الإلهي.

مثل هذه الرؤى ستتعرض ابتداءا من القرن السادس عشر الميلادي إلى انتقادات كبرى نتيجة التحولات التي أحدثتها النهضة الأوربية، فقد شهدت هذه الفترة صراعا قويا بين الكنيسة الكاثوليكية وبين أنصار الحركة الإنسية، الذين عارضوا التصور الكنسي الضيق للتاريخ.

وفي مرحلة عصر التنوير خلال القرن الثامن عشر الميلادي بدأ الاهتمام أكثر بالتاريخ خصوصا بفرنسا فقد ساهمت الثورة الفرنسية في تمجيد العقل وتمت معارضة الفكرة المسيحية في التاريخ بشكل قاطع، وبدأت فكرة الدفاع عن قوانين التاريخ.

وفي هذا السياق ولنكون منصفين لابد من الإشارة إلى أن البدايات الأولى لهذا التفكير تعود إلى العالم الإسلامي ففي مقدمة المؤرخين الذين اتجهوا إلى تفسير التاريخ لأول مرة المؤرخ الكبير عبد الرحمان ابن خلدون الذي تجاوز أخبار الأيام والدول ليستشف حقيقتها وأسبابها والقوانين التي تحكمها، وقد وصل ابن خلدون رحمه الله إلى الاقتناع بفكرة التعاقب الدوري على السلطة.

وفي أوربا يعتبر هيغل أول من تعمق في فلسفة التاريخ، وتوصل إلى أن المنطق التاريخي يستند في أساسه إلى صراع الأضداد، وأن العقل هو الذي يحكم التاريخ، وعلى أساس هذه النظرية الجدلية أقامت الماركسية مذهبها، فجعلت العامل الاقتصادي هو العامل الأول في تفسير التطور لدى المجتمعات، وأهملت باقي العوامل الأخرى، وادعت أن الزمن التاريخي ليس في النهاية سوى صراع طبقات، تفوز فيه الطبقة المنسجمة مع وسائل الإنتاج، وسيظل هذا الصراع قائما

إلى أن تفوز طبقة العمال، وعندها سيتحول المجتمع نحو المرحلة الأخيرة، وسينتقل إلى الشيوعية حيث تنعدم الطبقات.

ثم انتشرت في أوروبا نظرية لا تقل أهمية عن سابقيها، وهي نظرية التقدم التي أكدت أن الصفة الغالبة على سير الحضارة هي التقدم، وأن الحياة تسير بالضرورة نحو مزيد من الرقي والازدهار، وأن المرحلة اللاحقة فيها تكون دائما أعلى وأرقى، ثم ما لبث أن ظهرت أفكار أوزفالد اشبنجلر في كتابه «اضمحلال الغرب» حيث جعل لكل حضارة دورة، تبدأ بالنمو، فالشباب، فالشيخوخة والفناء، وأكد أن التاريخ ليس تقدما للإنسانية دائما كما عبر فولتير، أو تقدما نحو سلام دائم كما توقع كانط، أو حرية للروح كما ظن هيغل، أو نموا لمجتمع بلا طبقات وفقا لنظرية كارل ماركس.

وقد تنبأ اشبنجلر في كتابه هذا إلى أن الحضارة الغربية سائرة نحو السقوط النهائي، إلا أن توينبي رفض هذه الرؤية المتشائمة، وأكد أن لعجلة التاريخ إيقاعا أساسيا يتمثل في التحدي والاستجابة، ويرى أن موت الحضارات السابقة لم يكن قدرا محتوما وإنما كان انتحارا.

لقد جعل هؤلاء المؤرخين للزمن التاريخي مسارات متعددة، ودافع كلهم عن فكرة وجود مغزى ومعنى للتاريخ، فكلهم أصحاب نظرة غائية، جعلوا للتاريخ قوانين وأسبابا تتحكم فيه وتوجهه وتصنع مستقبله، فهو لا يسير اعتباطا ولا صدفة، ومن ثم أولى هؤلاء جميعا الأهمية القصوى لمسألة تسلسل الأحداث الكرونولوجية والوقائع التاريخية، وجعلوا منها أساس بناء تصوراتهم للزمن.

وقد بقي هذا النمط التقليدي سائدا مع المدرسة المنهجية أو الوضعانية، إلى أن تصدت رغبة المؤرخين الجدد مع مدرسة الحوليات إلى تجاوز هذا المفهوم الضيق للزمن، وأعلنوا عن طموحهم الكبير

لبلـوغ تاريخ شـمولي، يبحـث في تاريـخ المجتمعات الكوني الكلي، وليس التاريخ السـردي الحدثي السياسـي وحده، وقد كان من اوائل هـؤلاء لوسيان فيفـر، وهنـري بيـر، وفيمـا بعـد مارك بلـوخ، وفرناند بروديل.

لقـد طرحـت مناهـج العلـوم الاجتماعية تحديـا أمام المؤرخين، فقـد جهـرت بقدرتهـا علـى تحليل بنيات المجتمع دون الاعتماد على الزمـن، وقـد تمكنـت مدرسـة الحوليـات خصوصا مع أطروحة فرناند بروديل حول «البحر الأبيض المتوسط في عهد فيليب الثاني» من طرح تصـور جديـد يقـوم على أسـاس تعدديـة الأزمنة، فهناك الزمن الطويل البطيء الإيقاع، وهو زمن شبه ثابت، يوافق تاريخ الإنسان في علاقته بوسـطه ومحيطـه، وقـد جـاء بروديـل بأمثلة من خـلال وصف الجبال والسـهول والأنهـار والعـادات والثقافـات والبحار والريـاح والتيارات والجزر والمناخ[6].

وهنـاك الزمـن الـدوري أو زمـن الظرفيـة، ويقابلـه تاريخ المدى المتوسـط، مثل التغيرات الدورية التـي تصيب الاقتصـاد، من هبوط وارتفاع الأسعار أو الإنتاج.

وأخيرا هناك الزمن القصير، وهو زمن الحدث، ويرتبط بالتاريخ التقليدي السردي الفردي اليومي الشخصاني، وهو تاريخ سريع متقلب غالبا ما ينتهي إلى النسيان.

هكذا إذن استطاع بروديل أن يتجاوز مفهوم الزمن القصير الذي سـاد لمـدة طويلـة لصالـح زمـن ذو أمـد طويل، وأعطـى أهمية كبرى لمفاهيم جديدة مثل البنية والمجال وعلاقتهما بالأزمنة التاريخية، ومن خلال هذا المفهوم الجديد للزمن استطاعت مدرسة الحوليات فرض فرص أكبر لتواجد التاريخ بقوة في ميادين العلوم الاجتماعية الأخرى،

ولعل هذا ما يفسر لنا الاحتكاك الكبير والحوار الطويل الذي وقع بين التاريخ وهذه العلوم، وما نتج عنه من تحطيم مختلف الحواجز التي كانت سائدة بينها خصوصا مع الجغرافيا والسوسيولوجيا والاقتصاد والديموغرافيا، وقد كان هذا من أهم النتائج الايجابية لمدرسة الحوليات رغم المؤاخذات والاتهامات التي وجهت للتاريخ، باعتبار دوافعه الامبريالية التوسعية على حساب باقي العلوم الاجتماعية خلال سعيه إلى بلوغ مرتبة علم العلوم.

إن مفهوم الأمد الطويل قرب الهوة بين التاريخ وعلوم أخرى مثل الانتروبولوجيا والسوسيولوجيا، فقد تم تجاوز التحدي الذي طرحه ليفي ستراوس وقبله دوركهايم، بخصوص محدودية بلوغ المنهج التاريخ درجة الشمولية التامة.

لقد كان المغزى الأساسي من العمل البروديلي هو إدراك التاريخ في تعددية زمنه من خلال الثالوث (زمن طويل، زمن متوسط، زمن قصير) لبلوغ تاريخ شمولي، يبحث في تاريخ المجتمعات الكوني الكلي، وليس في التاريخ السردي الحدثي فقط، ومن ثم القدرة على الإحاطة بالمجتمع في بنياته وجغرافيته واقتصاده وذهنيته وعقليته وعاداته وتقاليده وحضارته، ومن خلال احتكاك أكبر بين التاريخ وباقي العلوم الإنسانية الأخرى.

3 - علم التاريخ.

يعتبر التاريخ علما من العلوم الاجتماعية، لكن هل للتاريخ قوانين تتحكم فيه وتوجه تطوره بنوع من الضرورة الحتمية؟ وهل من خلال الإحاطة بهذه القوانين يمكننا التنبؤ بسير الأحداث في المستقبل؟

ونقصد هنا بالقوانين مفهومها العلمي الذي يعني ارتباط الأسباب بالمسببات والنتائج بالمقدمات، كما هو الحال في ظواهر الفيزياء والكيمياء والحساب والطبيعة.

لقد ظل الجدل قائما حول هذه المسألة وما يزال، إذ أثار علماء التاريخ والمناهج مسألة مهمة حول ما إذا كان التاريخ علما كالعلوم التجريبية أم لا، وقد استهوى هذا المبحث نفوس كبار المؤرخين، فمنهم من ينفي صفة العلمية عن التاريخ، باعتبار أن العلم يفيد المعرفة اليقينية الدقيقة بحقيقة الشيء، ومنهم من يرى أن التاريخ هو تلك المعرفة العلمية بشؤون الماضي، وأنه بالإمكان نقل مناهج العلوم التجريبية إلى حقل العلوم الإنسانية نظرا لأوجه التشابه بين علم التاريخ وعلوم الطبيعة، فالمنهج التاريخي هو نفسه المنهج المطبق في العلوم الحقة الأخرى، أما المؤرخون الذين ينفون صفة العلمية عن التاريخ، فيرون أن علوم الطبيعة وحدها خاضعة للتفسير والتعليل، لأنها تقوم على التجربة والملاحظة والاستقراء والمقارنة، بخلاف العلوم الإنسانية ومن ضمنها التاريخ فإنها لا تخضع إلا للفهم والتأمل، ويقصد هنا بالتفسير النهج التحليلي الذي يقوم على إبراز العلاقات السببية بين الظواهر، في حين أن الفهم نهج تركيبي يرتكز على معرفة الغير وتأويل النوايا البشرية عبر استعمال أساليب التفكير الفلسفي، باعتبار أن الحقيقة البشرية الماضية ليست معطيات واضحة يستطيع المؤرخ الكشف عنها وعرضها بطريقة تامة وكاملة، بل المؤرخ في الواقع يقوم بمسائلة تلك الحقيقة وإعادة ترتيبها وتنظيمها وبنائها من جديد في إطار تسلسل زمني دقيق، وربطها بعلاقات منطقية وسببية، فينتهي بذلك إلى تركيب الأحداث التاريخية.

ثم إن هذا الجدل استمر بين أنصار علمية التاريخ ومناوئيهم، وقد

ظهر ذلك جليا في القرن التاسع عشر، حيث منح مؤرخو المدرسة المنهجية (الوضعانية) للتاريخ صفة العلم، باعتبار أن التاريخ لا يتم إلا بالوثائق، وبما أن الوثيقة هي الشاهد على أحداث الماضي فان التاريخ بالنسبة إليهم علم.

وإذا كان الهدف الأساسي الذي تسعى إليه الكتابة التاريخية هو الوصول إلى الحقيقة التاريخية كما حدثت في الماضي انطلاقا من الوثائق، فان السؤال الذي يطرح نفسه بحدة هو عن ماهية هذه الحقيقة؟ وهل الحدث التاريخي الذي يكتبه المؤرخون يعبر حقيقة عما حدث بالفعل؟ أم أن الواقعة التاريخية من صنع مخيلة المؤرخ وحده؟ وبالتالي فهي تخضع للاختلاف من مؤرخ لآخر.

فإذا كان المؤرخ الوضعاني ينطلق في أبحاثه من الوثيقة فإن المؤرخ الحالي هو الذي يضفي صفة الوثيقة على هذا المصدر أو ذاك، تساؤلاته هي التي تدفعه إلى الاحتفاظ بنوع من الوثائق وترك الأخرى جانبا، فهو لا يحشر نفسه في موقف استقرائي «يخرج الأحداث من الوثائق، بل يقوم بجمع الوثائق، ويعمل على تنظيمها وتوزيعها وترتيبها وفرز الملائم منها، ثم يقوم بطبخها، ومن ثم يقدمها بالأسلوب الذي يروق له»[7].

إن المؤرخ أثناء مراحل انجاز عملة يلجأ إلى انتقاء مصادره ووثائقه، فهو يقوم بعملية اختيار، مما يطرح أسئلة عديدة حول نوعية الوثائق التي اعتمد عليها، ومدى مصداقيتها، ومن كتبها، وهل هي رسمية أم غير رسمية؟

ثم ألا يقوم المؤرخ باختيار وثائق معينة على حساب أخرى ربما فقط لتعزيز نتائجه لكي تتوافق مع فرضياته المطروحة مسبقا؟ ثم ما هي حدود الذاتية والموضوعية في الكتابة التاريخية؟

إن مثل هذه الأسئلة وغيرها تجعلنا على يقين تام من أن المؤرخ لا يمكنه أن يكتب تاريخا حقيقيا، فثقافة المؤرخ ومنهجيته وتوجهاته الفكرية والثقافية وخلفياته الإيديولوجية والعقدية تلعب في كثير من الأحيان دورا كبيرا في صناعة الحدث التاريخي بطريقة دون أخرى.

يقول البروفيسور أوكشوت مؤكدا هذه الحقيقة «التاريخ هو تجربة المؤرخ، إنه ليس من صنع أحد سوى المؤرخ، وكتابة التاريخ هي الطريقة الوحيدة لصنعه»[8]، فالتاريخ لا وجود له إلا في ذهن المؤرخ، فالماضي زال وانقضى، وأخباره الموجودة في الكتب هي من صنع المؤرخ وحده، ومن ثم لم تعد الوثيقة تلك المادة الجامدة التي يحاول المؤرخ الوصول من خلالها إلى ما تم بالفعل في الماضي، أي أنه يستحيل إدراك الماضي كما كان بكل تفاصيله وحيثياته، لكن كما نتوهم أنه كان[9]، لأن الحقيقة التي حدثت في الزمن السابق لن تتكرر أبدا، وبالتالي فإن المؤرخ يقوم بإعادة بناء الحدث من زاويته الخاصة به، فالتاريخ إذن هو نتاج عملية بناء جديدة، وعليه فان الحقائق التاريخية لا يمكنها بتاتا أن تصلنا كاملة، ولذلك تختلف الرواية السردية من مؤرخ لآخر، لأنها تعتمد على القاعدة التالية: «اجمع وقائعك أولا ثم قم بتحليلها، وأقحم نفسك في خطر رمال التأويل والتفسير»[10]، ومن هنا يتضح لنا جليا أنه لا يمكن عمليا كتابة التاريخ كما تم فعلا، وبشكل مطابق لما وقع في الماضي، ولكن كما نعتقد أنه كان، إن الأمر أشبه ما يكون بإعادة مباراة في كرة القدم بين فريقين بنفس الطريقة، وهذا شيء مستحيل، فالتاريخ لا يعيد نفسه مرتين، لأنه محدود في الزمان والمكان، ويتجه دائما إلى الأمام دون تكرار أو رجوع إلى الوراء.

وهكذا يبقى التاريخ دائما ميدانا مفتوحا للبحث والمراجعة كلما بقيت الحياة مجالا للاكتشاف، وكلما بقي العقل البشري قادرا على التنقيب والتفسير والتجديد.

وإذا كان مؤرخو المدرسة الوضعانية ومن بعدهم مؤرخو مدرسة الحوليات حاولوا بكل ما أوتوا من قوة أن يجعلوا من التاريخ علما مطلقا شأنه شأن العلوم الأخرى، يخضع لقوانين ثابتة وقوى متميزة يمكن قياسها وتحديدها[11]، فإنه بالمقابل هناك من يشكك كثيرا في هذا الطرح خصوصا المؤرخين الجدد الذين يعتبرون أن «التاريخ يختلف عن العلوم التجريبية الأخرى التي تعتمد على الملاحظة والتجربة (..) ومن ثم لا يمكن أن يطلق اسم العلم على أي بحث نظري إلا إذا أمكن استخدامه للتنبؤ بالمستقبل، أي إلا إذا مكننا من الكشف عن بعض العلاقات أو القوانين العامة التي يمكن تطبيقها على الظواهر، ولا شك أن هذا الشرط لا يمكن تحققه في التاريخ لأنه من العسير القول بأن المؤرخ يستطيع استخلاص القوانين العامة التي تمكنه من التنبؤ بالحوادث قبل حصولها»[12].

ويعد هذا الجدل بين الابستمولوجيين والمؤرخين حديث العهد نسبيا، باعتبار أن التاريخ لم يدخل دائرة البحث العلمي إلا في وقت متأخر، فحتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وجد في أوربا من يشكك في اعتباره علما من العلوم الإنسانية، إلى أن حسمت القضية حسما قاطعا بتطبيق التقنيات المنهجية على علم التاريخ، حيث يتبع المؤرخ طرقا استقرائية يغلب عليها طابع التحليل والنقد والتحقيق والتركيب العقلي للكشف عن العلاقات السببية الموجودة بين الوقائع والأحداث التاريخية، انطلاقا من مختلف الوثائق والمصادر، فينتقل المؤرخ من مجرد سارد لوقائع حدثت في الماضي، إلى مستوى

أعمق وأشمل في البحث، إذ يسعى إلى اكتشاف القوانين المتحكمة في هذه الأحداث، فتطورت بذلك الدراسات التاريخية في عالمنا المعاصر تطورا ملموسا[13]، وظهرت العديد من النظريات خاصة في مجال فلسفة التاريخ، باعتبار أن التاريخ لا يمكن فهمه إلا من خلال إمكانات الفكر الفلسفي، فالتاريخ فلسفي بطبيعته مثلما الإنسان مدني بطبعه[14]. فما معنى الفلسفة؟ وما علاقتها بالتاريخ؟.

4- الفلسفة والتاريخ.

تفلسف فلان:أي تعاط الفلسفة، وأصلها اللغوي كلمة يونانية مكونة من لفظتين فيلوس: بمعنى محب، وسوفيا: بمعنى الحكمة، ومعناها محب الحكمة[15].

لكن من الصعب جدا تحديد مدلول اصطلاحي واحد لها، فقد اختلف معناها بتغير المكان والزمان، كما تباينت التعريفات حسب المذاهب والأفكار.

ورغم الاختلاف الشديد حول المفهوم من الناحية الاصطلاحية بسبب عدم وجود شرح دقيق ومتفق عليه لدى الباحثين، شأنه في ذلك شان العديد من المصطلحات الأخرى، فإن الأقدمين كانوا يطلقون لفظة الفلسفة بأعم معانيها على مجموع ثمرات العقل الإنساني[16]، واعتبروها شكلا راقيا من أشكال الوعي، إذ سميت أم العلوم في بداياتها الأولى، لأن مباحثها اقتحمت جميع الميادين المعرفية الأخرى، ثم تطورت مع الزمن كمنهج وأسلوب في البحث.

وقد اختلف الباحثون في تاريخ الفلسفة حول مكان نشأتها الأولى، ووقفوا في هذه المسألة فريقين:

فريق أول ومنهم سيرون وكانتليان ويوجين يردون بدايات

التفلسف إلى الحضارة الإغريقية[17]، باعتبار أن أول من أطلق هذه الكلمة على الحكمة هو فيثاغورس الفيلسوف اليوناني الشهير الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد.

أما الفريق الثاني من الباحثين في تاريخ الفلسفة ونشأتها مثل ديوجانوس ونومينوس أبو الأفلاطونية الحديثة في القرن الثاني بعد الميلاد (...) وجوستاف لوبون صاحب كتاب «الحضارات الأولى» وجيمس هنري برستد صاحب كتاب «انتصار الحضارة» و«فجر الضمير» و«تطور الفكر والدين في مصر القديمة» وغيره (...) فيردون نشأة الفلسفة الأولى وبداية التفلسف إلى تراث الشرق القديم، أي إلى المصريين القدامى والبابليين والكلدانيين والصينيين[18].

ورغم هذا الاختلاف فإنه يجب الإشارة إلى أن اليونانيين الإغريق هم الذين نبغوا في علم الفلسفة، ومع ذلك لا يجب أن ننسى التأثيرات الكبيرة للشعوب الأخرى على اليونانيين الذين فتحوا بلادا كثيرة، إذ نشير على سبيل المثال إلى روايات كثيرة عند هيرودوت تؤكد زيارات قام بها فلاسفة يونانيين لبلاد مصر وغيرها، اخذوا خلالها العديد من المعلومات، واقتبسوا ما تيسر لهم من الأفكار والحقائق في ميادين عدة وعلوم عديدة، وهذا يؤكد فضل حضارات الشرق على الغرب.

وإذا كان من الصعب الجزم بتحديد دقيق لبدء تاريخ التفلسف الإنساني، فالواقع أن التساؤل الفلسفي بصفة عامة (...) بدأ مع نشوء التجمعات الإنسانية المنظمة ومع قيام الحضارات الإنسانية الأولى، ولاشك أن الفلسفة بدأت فطرية تستند إلى الحس الظاهر، وراحت مع تطور الوعي تحكم العقل في كل مظاهر الوجود، وليس أدل على ذلك من أسئلة الطفل البديهية من أنا؟ ولماذا خلقت؟ ومن خلقني؟ وكيف؟ ولماذا أنا ابن فلان ولست ابن فلان؟ وما هو الوجود؟ ومن

أوجده؟ وما حقيقة الموت؟ والى أين المصير؟[19].

وقد كانت الميثولوجيا الأولى المبنية على الأساطير والخرافات هي أساس تفسير ظواهر الكون والحياة، ولكن سرعان ما بدأت دائرة الخيال تضيق لصالح العقل مع الزمن.

ويرى الفيلسوف الوجودي كارل جاسبرز في كتابه «المدخل إلى الفلسفة» بأن التأمل الفلسفي ينبع من صميم الإنسان، ومن حيث هو كذلك فإنه شائع بين الناس صغارا وكبارا، بدائيين ومتحضرين[20].

وتبحث الفلسفة في قضايا الميتافيزيقيا والوجود وما وراء الطبيعة، وهي مليئة بالأفكار المختلفة ما بين دينية ومادية ومثالية، وما بين وضعية ووجودية.

ويجب التفريق بين العلم والفلسفة، فالعلم حقائق يقينية ثابتة مبنية على التجربة والاختبار، أما الفلسفة فنظريات حول قضايا الوجود وطبيعة الخلق، تعتمد كثرة الافتراضات والتخمينات، وتبقى خاضعة للتغيير والتعديل.

ومع هذا يظل الدور الذي قامت به الفلسفة في مسيرة الحضارة الإنسانية دورا لا يستهان به[21]، ذلك أن المعرفة الفلسفية تتميز بضروب من العمق والنظر، لا تتحقق في سواها، واستهدفت عبر تاريخها الطويل نظرة شاملة للإنسان والكون، وظلت الملاذ الوحيد والسبيل الأفضل للإنسان كلما تهيأت الظروف وتحققت الأسباب ليتجاوز الجزئيات ويرتفع عن الأعراض، ويراجع موقفه من نفسه ومن الوجود، عسى أن يحقق لنفسه وبنفسه معرفة أعمق وأرسخ وأشمل، ويدرك من أسرار الوجود والعلاقات والمعادلات مالا يدرك بغير الفلسفة[22].

فالفلسفة فوق كونها تعبير عن روح عصرها، باعتبار الفكر الفلسفي ابن بيئته وظروفه، فإنها من جهة أخرى تسهم بشكل فعال

في حشد القدرة الفكرية والذهنية للعقل البشري، ومن هنا ارتبطت الفلسفة بالتاريخ، باعتبار أن التاريخ من أهم الميادين الفكرية التي اهتم بها الإنسان منذ القديم، لذلك فالتاريخ من المعارف الإنسانية التي تعتبر وثيقة الصلة بالفكر الفلسفي، فالفلسفة تلتقي بالتاريخ من خلال علاقات عديدة، ليس فقط من حيث تاريخ الفلسفة، أي رصد تاريخ الفكر البشري وتقلباته فقط، بل من حيث هو فلسفة التاريخ: أي التفكير في تطور التاريخ، ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطور[23]، بهذا المعنى يلتقي كل من الفلسفة والتاريخ باعتبار أن الفلسفة ظاهرة تاريخية مرتبطة بظروف عصرها ونشاطا عقليا حيويا في حياة شعوبها.

ففلسفة التاريخ إذن هي نوع من المعرفة الاجتماعية التي تبحث في الاتجاه العام لسير البشرية، وتحاول إيجاد قانون عام يحكم التاريخ الإنساني، وبهذا تكون المهمة الأساسية الأولى لفلسفة التاريخ إماطة اللثام عن النظريات التي تقوم بتأويل الأحداث التاريخية وإعطاء معنى لها، «وكذا الكشف عن القوانين التي تتحكم في المسيرة التاريخية»[24]، ومن ثم أصبح البحث في التاريخ وكتابته فنا من فنون التناول الفلسفي في تاريخ الفكر[25].

5- فلسفة التاريخ.

لنقل أولا إنه من الصعب جدا وضع تحديد دقيق لما تعنيه عبارة فلسفة التاريخ، فالفكر الحديث رغم تقدمه لا يزال عاجزا عن تقديم تحديد واضح وحاسم لهذا المفهوم، فإذا كان التاريخ دراسة في أحوال الإنسان وحركته على الأرض، فإن كل مؤرخ يميل إلى تناول أحداث الماضي بما يملك من أفكار فلسفية وإيديولوجية، لذلك فمن الطبيعي

أن يكون لهذه الأفكار أثرها الكبير في رؤيته التاريخية[26].

وتعبير فلسفة التاريخ هذا لم يستعمل إلا في القرن الثامن عشر الميلادي، وذلك خلال عصر الأنوار بفرنسا، على يد فولتير، غير أن التفلسف في التاريخ بدأ فعلا قبل ابتكار هذا التعبير بمدة طويلة[27]، حيث يرى شميت أن ابن خلدون هو الذي اكتشف الميدان الحقيقي للتاريخ[28]، كما يرى كثيرون غيره أنه أبو التاريخ الحقيقي، أو مؤسس علم التاريخ بتعبير البروفيسور البان. ج. ويدرجي.

إن فلسفة التاريخ مؤسسة على علم التاريخ، من حيث أنه علم الوقائع الموجودة في المكان والزمان[29]، فالتاريخ لا يسير اعتباطا، وإنما حسب حدود مرسومة، وهذه الحدود هي المنطق الذي يربط حوادث التاريخ وينظمها، وهذا المنطق عبارة عن فروض عامة، أي فلسفة تصبغ تموجات التاريخ بصبغتها[30].

فالتاريخ البشري لا يتحرك فوضى وعلى غير هدف، وإنما تحكمه سنن ونواميس، كتلك التي تحكم الكون والعالم والحياة والأشياء سواء بسواء، وان الوقائع التاريخية لا تخلق صدفة وإنما من خلال شروط خاصة تمنحها هذه الصفة أو تلك، أو توجهها صوب هذا المصير أو ذاك[31].

فتفسير التاريخ إذن يقصد به معرفة الروابط التي تربط الأحداث والوقائع المتفرقة، ودراستها لاستبيان دوافعها وارتباطاتها ونتائجها، واستخلاص السنن والنواميس الإلهية منها، والاعتبار بالدروس والعضات فيها، وهي مرحلة تأتي بعد الدراسة النقدية للأخبار، فالذي ثبت من الوقائع والأحداث هو الذي يفسر، وتدرس ارتباطاته، ويتعرف على دلالته وآثاره[32]، وذلك بهدف تفسير القوانين وتحديد السنن التي تتشكل بموجبها معطيات التاريخ بوقائعه المزدحمة والمتشابكة، من

أجل وضع اليد على مجموعات نمطية من المؤثرات التي تتحكم بالحركة التاريخية، فتسوقها في هذا الاتجاه أو ذاك، فيما يعرف بفلسفة التاريخ [33].

ففلسفة التاريخ هي التي تبحث في الوقائع التاريخية، فتسعى لاكتشاف العوامل الأساسية التي تؤثر في سير هذه الوقائع، وتعمل على استنباط القوانين العامة التي تتطور بموجبها الأمم والدول[34]، أي تهتم بتفسير وفهم مجرى التاريخ في ضوء نظرية فلسفية معينة، وتضع لعلم التاريخ أساسا فلسفيا، بحيث لا يبقى التاريخ مجرد سرد وتفسير للوقائع فقط، وإنما البحث عن القوانين الثابتة التي تتخطى الزمان والمكان، ولا تجري وفق الأهواء أو المصادفات، ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ هي الكشف عن هذه القوانين التي تفسر تاريخ البشرية، وفق تحليل دقيق للمصادر التاريخية ودراسة المصطلحات العامة التي يستخدمها المؤرخون في تفسير الوقائع التاريخية كالعلية والفرضية والقانون ونحوه [35].

إن فلسفة التاريخ تقوم على أساس وجود قوانين تتحكم في سير التاريخ، وهذه القوانين يجب اكتشافها والتعامل معها، ومن هذا المنظور يصبح التفسير التاريخي للحوادث اجتهادا بشريا يحتمل الخطأ والصواب، لأنه يدخل ضمن ميدان الدراسات النظرية.

وقد تطور مفهوم فلسفة التاريخ في الدراسات الحديثة فأصبح مصطلحا يشير إلى جانبين مختلفين من جوانب دراسة التاريخ، الجانب الأول يجعلها دراسة لمناهج البحث[36]، أي الطرق والأساليب المستعملة للتحقق من الوقائع التاريخية[37]، وهذه الدراسة تتضمن في جملتها الفحص الدقيق لمنهجية المؤرخ، ومن هنا يمكننا القول أن فلسفة التاريخ تقوم بدور الناقد الأعلى، إذ أنها تقوم باختبار دقيق

لما يدعيه أصحاب المنهج التاريخي من معرفة أو حقيقة، وهذا الفرع يطلق عليه الفلسفة النقدية للتاريخ[38].

أما الجانب الثاني فيتمثل في تقديم وجهة نظر عن مسار التاريخ ككل [39]، وهو ما يطلق عليه الفلسفة التأملية للتاريخ، والتي تهتم بالأسباب المؤدية إلى ظهور أنماط معينة في حركة التاريخ، عن طريق اكتشاف القوانين المتحكمة في ذلك والتنبؤ على أساسها بالمستقبل[40]، وهذه النظرة التأملية للتاريخ تمثل الدراسة التي يقوم بها المؤرخ للعصور السابقة بهدف استخلاص القوانين التي تحكم سير الحياة والإنسان والمجتمع والدولة والحضارة.

6 - فلسفة الحضارة.

يعتبر مصطلح الحضارة أيضا من المصطلحات التي لم تستعمل بمعناها الحديث في الفكر العربي إلا منذ وقت قصير، ومع ذلك فقد شاع استخدامه بشكل كبير، ولمعرفة معنى هذا المصطلح نرجع إلى بعض المعاجم والقواميس لمعرفة الأصل اللغوي لها، فقد جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة «حضر» أن «الحضارة» تعني «الإقامة في الحضر» أي في المدن، وهي «بخلاف البداوة التي تعني الإقامة المتنقلة في البوادي»، «والحضر والحاضرة خلاف البادية وهي المدن والقرى...سميت كذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار»[41].

فالحضارة إذن خلاف البداوة لأنها تعني الإقامة في الحضر، وهذا النمط المرتبط بالتمدن مناقض لخصائص وعادات البداوة، فالحضارة والبداوة نمطان متمايزان ومختلفان إلى حد التقابل والتضاد.

أما المعنى الذاتي المجرد لمفهوم الحضارة، فهو كل مرحلة

سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الهمجية والتوحش وخشونة الطبع، حيث تصبح الحضارة نمطا من الحياة تتميز بضروب من التقدم والرقي والازدهار في المجال العلمي والثقافي والأدبي والاجتماعي والسياسي.

ويرجع أصل الحضارة إلى الاستقرار الذي بدأ مع ظهور الزراعة، حيث أن هذا الاستقرار ساعد الإنسان على إنشاء المدن والأمصار، والتفنن في الإعمار واكتساب العلوم والفنون، وإيجاد القوانين التي تنظم سير الدولة، وهو الذي فتح للمجتمعات أبواب التطور والتقدم والازدهار.

فالحضارة مرحلة متقدمة تأتى بعد حياة الترحال والتنقل والرعي والبحث عن الماء والكلأ، وترتبط بالاستقرار في المدن، وما يصحب ذلك من ظهور قيم وفنون وعلوم ونظم وأعراف وتقاليد وعادات وقوانين وشرائع[42].

فالحضارة إذن نظام اجتماعي تعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي والفكري، وتمكنه من استغلال موارده الاقتصادية أحسن استغلال، وتؤدي به إلى تقوية سلطة دولته وتنمية علومه وفنونه وآدابه واحترام عاداته وتقاليده وماضيه.

وهي حسب ويل ديورانت تبدأ حين ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا أمن الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها[43].

ويعرف ويليانك وتيلرالحضارة بأنها نوع من أنواع الحياة البشرية المتقدمة التي عمادها بصفة أساسية معيشة الحضر، وما تتطلبه من تنظيم، وما تسفره من نتائج وتدابير، تتمثل في الكتابة والتشريع ونظم

الحكم وأساليب التجارة والتدين، فالحضارة على هذا الأساس المتقدم لا يمكن تصور قيامها إلا في رحاب المدن[44]، لذلك فالحضارة لا تظهر أبدا في البادية، لأن البدو بطبعهم «هادمون للحضارة» حسب تعبير ابن خلدون.

وقد وصف تايلور العالم الإنجليزي الحضارة «بأنها ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعارف والعقيدة والفن والقيم الأخلاقية والقانون والتقاليد وكل القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع»[45]، فقولنا تمدن الرجل أو تحضر يعني أنه ساهم في نظام معشري سياسي بقدر طاقته (..) وأنه مستعد للنهوض بمهام مادية وأخلاقية وعقلية[46].

هذا فيما يتعلق ببعض التعريفات حول مفهوم الحضارة بصفة عامة، أما اليوم فقد أصبحت الحضارة مبحثا من مباحث الدراسات التاريخية المتخصصة، حيث لم يعد التاريخ يهتم بأخبار المعارك والغزوات وسير الملوك العظماء فقط، بل بدراسة مختلف انتاجات الفكر الإنساني وشتى مظاهر الحياة اليومية، ولقد بدأ المؤرخون أخيرا يجعلون من الحضارات موضوع دراستهم واهتماماتهم لأن ذلك يعينهم على معرفة الأسباب المؤدية إلى قيامها والعوامل المؤثرة في تدهورها وانهيارها.

وتاريخ الحضارات لاشك يندرج تحت طاولة أبحاث التاريخ، وإن بدت عليه بعض ملامح الفلسفة فيما يصطلح على تسميته بفلسفة الحضارة، ذلك أن الحضارة بمعناها العام هي ثمرات المجهودات الإنسانية، وهذه الثمرات لا يمكن أن تظهر إلا في مجالات تاريخية وزمنية معينة.

وقد أنجزت العديد من الدراسات وألفت العديد من الكتب

المتعلقة بنظريات فلسفة التاريخ، حيث تأسست نظريات تتناول مفهوم الحضارة بالتفسير والتحليل، تحاول كلها إيضاح القوانين التي تتحكم في سير الحركة التاريخية.

ومن أبرز هذه الأبحاث نجد المؤرخ عبد الرحمان ابن خلدون في كتابه الشهير «المقدمة»، وتوينبي في كتابه «مختصر التاريخ» واشبنجلر في كتابه «اضمحلال الغرب»، وغيرهم من المفكرين والمؤرخين، ولكل منهم نظرة غائية كاملة استخلصها من دراسته العميقة لمراحل النمو والانحطاط الذي مرت بها الحضارات والأمم والدول السابقة[47].

7- تاريخ فلسفة التاريخ.

لقد شهد العالم الأوربي في القرن السادس عشر الميلادي نهضة أوربية شملت ميدان الفكر والفن والدين والتاريخ، وشهدت هذه الفترة صراعا مريرا بين الكنيسة الكاثوليكية وبين قادة الفكر أنصار الحركة الإنسية، الذين عارضوا التصور الكنسي المسيحي الضيق للتاريخ، فقد حقق الايطالي ميكيافلي (1469-1527) انفصال التفكير السياسي عن الأخلاق انفصالا تاما، ووضع السياسة في قوانين ثابتة لا تتغير مستمدا مادته من تحليل ومراجعة التاريخ الروماني من خلال «كتاب المطارحات» ومن ملاحظات الدول الأوربية المعاصرة له من خلال «كتاب الأمير»[48].

في حين مهدت مقولات جان بودان (1530-1596) لتفكير علمي وفلسفي دقيق في التاريخ[49]، كما ظهر اورييل داكوستا أيضا ووقف في وجه رجال الدين المحافظين من طائفته اليهودية، وقد بدأ بتفسير الكتب المقدسة المسيحية واليهودية تفسيرا تاريخيا جريئا، خالف

فيه كثيرا من الآراء السائدة، فتعرض نتيجة لذلك للطرد من مجمع الطائفة اليهودية بأمستردام، ولقي ألوانا شتى من المضايقات والاحتقار والمذلة، فكان اليهود يبصقون في وجهه، ويلقون على بيته القاذورات والجيف، واحتمل الرجل ذلك كله مدة سبع سنوات كاملة (..) حتى لم تعد أعصابه تحتمل، فأعلن توبته وطلب الغفران (..) لكن السلطات الدينية لطائفته طلبت إليه أن يعترف أمام جمع غفير بذنوبه وخطاياه، ففعل وجلد تسعا وثلاثين جلدة تخللتها قراءات تستنزل اللعنات عليه، وأخيرا طلب إليه أن يركع أمام المعبد، فمر جمع فوقه إمعانا في إذلاله، وكان ذلك أكثر مما تتحمله أعصاب الرجل المسكين، فعاد إلى داره وهو في أشد حالات النقمة والسخط والتذمر، وكتب رسالة سجل فيها كل ما مر به ثم قتل نفسه فمات لساعته[50].

وفي مرحلة عصر التنوير خلال القرن الثامن عشر الميلادي اهتم فولتير (1694- 1778) بالتاريخ، واعتبره مظهرا من مظاهر الاهتمام بالإنسان، وتمجيد العقل ومعارضة الفكرة المسيحية في التاريخ[51]، وإليه يعزو المؤرخ ج- ب- بوري فضل استعماله أول مرة عبارة فلسفة التاريخ (..) ففولتير استعملها في بحث يرجع تاريخه إلى سنة 1756م، ثم عاد فتناولها فيما بعد أثناء مقدمة كتابه «مدخل في طبائع الأمم»[52]، كما أن مونتسكيو (1689-1755) يعتبر أول من دافع عن قوانين التاريخ ضد فكرة المصادفة[53]، لذلك نال كتابه «روح القوانين» عقب انتشاره شهرة هائلة، استوجبت طبعه أكثر من عشرين مرة خلال سنة ونصف[54]، وقد بحث هذا الكتاب في العلل أكثر من الغوص في المغزى الحقيقي للتاريخ، وكان يسعى قبل كل شيء إلى أن يسوق تفاصيل للتاريخ بأسباب طبيعية كالمناخ وأحوال جغرافية أخرى[55]، ورغم ما يحتويه روح القوانين من أبحاث كثيرة تمت بصلة قوية إلى

فلسفة التاريخ (..) فإنه يظل في الأساس كتاب يبحث في القوانين والشرائع، ولا يتطرق إلى مسائل التاريخ وفلسفة التاريخ إلا من وجهة علاقتهما بهذه القوانين والشرائع [56].

وتظل أشمل الدراسات في فلسفة التاريخ ما كتبه روبرت فلينت في كتابه «فلسفة التاريخ في فرنسا وألمانيا» ثم في كتابه «تاريخ فلسفة التاريخ» حيث أشاد في كتبه بمقدمة ابن خلدون وأعجب به كثيرا حتى قال في شأنه عبارته الشهيرة «إنه منقطع النظير في كل زمان ومكان، حتى ظهور فيكو بعده بأكثر من ثلاثمائة عام، ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس اوغسطينوس بأنداد له، وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه»[57].

لقد تغيرت آراء علماء الغرب (..) فقد كانوا يزعمون أن فيكو هو أول من فكر في فلسفة التاريخ، ولكنهم علموا بعدئذ أن ابن خلدون قد سبقه إلى ذلك بمدة تزيد عن ثلاثة قرون ونصف القرن[58]، وأنه أقام دراسته لتطور الحضارة الإنسانية: أي ما يسمونه فلسفة التاريخ على دعائم علمية قوية[59]، فإذا كان كتاب فيكو يعتبر بمثابة تفلسف في تاريخ الإغريق والرومان، فان مقدمة ابن خلدون تفلسف في تاريخ العرب والإسلام [60].

ورغم أن ابن خلدون لم يستعمل مصطلح فلسفة التاريخ صراحة، فان مقدمته تعتبر من نوع المؤلفات التي عرفت في أوربا باسم فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وباسم علم التاريخ أو المدخل إلى التاريخ في القرن التاسع عشر[61]، ذلك أنه حدد في مقدمته مبادئ النقد التاريخي وفلسفة التاريخ والاجتماع[62].

لقد أصبح التاريخ بفضل ابن خلدون علما منهجيا راسخا، ولم يعد سردا للحوادث بل تعليلا لها[63]، لقد نظر ابن خلدون إلى علل

الحوادث وأسبابها، وحاول اكتشاف السنن التي تنظمها، وأكد على بدايات الحوادث وقيام الدول وتعليل سقوطها [64]، لقد تجاوز أخبار الأيام والدول، ليستشف ويكشف عن أسبابها والقوانين التي تحكمها، ولقد أدرك أخطاء كثير من المؤرخين السابقين في تفسيرهم للأحداث بسبب التحيز والجهل بطبيعة البشر أو بطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الأحوال في العمران، ومن هنا يعتبر ابن خلدون مؤسسا لفلسفة التاريخ، إذ أخذ من الفلسفة نظرتها العلمية والتعميمية ومن التاريخ واقعيته[65].

لقد أنشأ ابن خلدون في مقدمته علما جديدا كان فيه ينسج وحده، أي لم يسبقه أحد لا من مفكري الشرق ولا من مفكري الغرب (..) وقد أطلق ابن خلدون على علمه الجديد اسم العمران[66]، ويفتخر ابن خلدون بهذا العلم ويعبر عن فخره هذا بصريح العبارات ويعتبر نفسه مبتكرا ومخترعا في هذا التأليف ولم يكن مقلدا أو مقتبسا من أحد[67].

إن مقدمة ابن خلدون بما حوته من علم جديد هي التي أكسبته الشهرة الواسعة وخلدت اسمه بين علماء العالم[68]، انه إمام ومجدد في علم التاريخ[69]، لذلك يرى كثيرون أن ابن خلدون هو أبو التاريخ أو مؤسس علم التاريخ على حد قول البروفيسور ألبان ج ويدرجي[70].

إن المقدمة تكاد تكون المؤلف العربي الوحيد الذي نحس أثناء قراءاته، انه أكثر معاصرة منا لأنفسنا وواقعنا، وبعبارة أخرى إننا عندما نقرأ المقدمة نشعر بأننا نقرأ ما لم نكتبه بعد، ونسمع فعلا ما لم نقله بعد[71].

لقد كان ابن خلدون شخصية غير متوقعة بالنسبة لعصره، ذلك العصر الذي بلغ تفكك العالم الإسلامي فيه مبلغه بين دويلات طائفية متناحرة، لذلك فقد بقيت مقدمته مغمورة وضائعة وسط صخب صراع

الدول الطائفية ووسط أمة خاملة، إلى أن ترجمها الأوربيون واستفادوا منها، وقامت دراسات متعددة حولها تعد بالآلاف[72]، ولقد قال جورج سارتون في حق ابن خلدون «لم يكن فحسب أعظم مؤرخي العصور الوسطى شامخا كعملاق بين قبيلة من الأقزام، بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقا ميكيافلي وبودان وفيكو وكونت وكورتو»[73]، وقد اعتبر المستشرق الفرنسي سيلفيستر دي ساسي (1758-1838) الذي درس الإنتاج العلمي لابن خلدون بقوله «انه مونتسكيو العرب»[74]، ثم فريدريك شولتز (1799-1829) الذي أشار إلى ضرورة إصدار نشرة سريعة وترجمة لهذا البحث الفلسفي لمؤلف يدعى بحق «مونتسكيو الشرق»[75]، ذلك أن المنهج الخلدوني التاريخي تميز بالدقة العلمية، فلقد كان التاريخ قبله لونا من ألوان الأدب ونوعا من المسامرة وسرد الحوادث (..) لقد كان الأقدمون ينظرون إلى التاريخ نظرتهم إلى ديوان أخبار، ولم يعدوه علما من العلوم له قواعده وأصوله وأسسه ومناهجه[76]، ولا ينكر أحد أن التاريخ على يد ابن خلدون أضحى علما متكاملا راسخا[77]، إذ لم يهتم فقط بالتساؤل عن أحداث الماضي وتسجيلها، وإنما كان يسأل أيضا عن كيفية حدوثها (..) بل تقدم إلى مرحلة سامية في المعرفة، فتساءل عن سبب وقوع هذه الأحداث[78]، وحاول استجلاء أهم العوامل والأسس التي تتقدم من خلالها الحضارة، وكذلك العوامل والأسباب التي تؤذن بخرابها، لذلك اعتبره العديد من الباحثين والمتخصصين بأنه إمام لفلاسفة التاريخ، لأنه ولأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني يبتدع ابن خلدون علم الاجتماع البشري والقوانين المنظمة للحياة وتطور المجتمع[79].

كما يكتشف علما لم يكن معروفا من قبل وأعطى هذا المولود الجديد اسم علم العمران[80].

هوامش الفصل الأول

1 – عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ – دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ–) الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، هيرندن– فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.
2 – محمد صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) الطبعة الأولى، 1988، المملكة العربية السعودية، ص47. // ونفس التعريف للتاريخ نجده في (لسان العرب) لابن منظور، المجلد الثالث، دار صادر، لبنان، ص4.
3 – عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ)، م. س، ص24.
4 – أنور الجندي (الإسلام وحركة التاريخ) الطبعة الأولى، 1970، دار الكتب اللبناني، ص486.
5 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص247.
6 - F. Braudel, la méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II (1558-1598), paris, ed 1986; 2 vol, p: 588-627
7 –
8 – نفسه، ص 23.
9 – قسطنطين زريق (نحن والتاريخ) الطبعة الثالثة، 1974، بيروت، ص57.
10 – ادوارد كار (ما هو التاريخ) م. س. ص 14.
11 – دافيد ومارسيل (فلسفة التقدم) ترجمة الدكتور خالد المنصوري، بدون طبعة، القاهرة ص 8.
12 – د. ادريس فاخوري (مدخل لدراسة مناهج العلوم القانونية) الطبعة الأولى، 2003، مطبعة الجسور، وجدة، ص 34.
13 – محمود إسماعيل (قضايا في التاريخ الإسلامي– منهج وتطبيق) الطبعة الثالثة، 1981، ص15.
14 – د. سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة الإسلامية عند مالك بن نبي– دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر) سلسلة الرسائل الجامعية 4 المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص48.
15 – محمد فريد وجدي (دائرة معارف القرن العشرين) الجزء الثاني، بيروت، ص404.
16 – المرجع أعلاه، ص 404.
17 – مهدي فضل الله (آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق) الطبعة الأولى، 1981، ص101. // ومحمد فريد وجدي (دائرة معارف القرن العشرين) م. س، ص 404.
18 – مهدي فضل الله (آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق) مرجع

سابق. ص 101.

19 – المرجع أعلاه، ص 101.

20 – نفسه، ص 101.

21 – سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س.، ص 27.

22 – د فتحي التريكي (أفلاطون والديالكتيك) بدون طبعة، 1985، الدار التونسية للنشر، ص 5.

23 – سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة الإسلامية عند مالك بن نبي) ص27/32.

24 – ناصف نصار (الفكر الواقعي عند ابن خلدون) الطبعة الأولى، 1987، بيروت، ص178.

25 – محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) م. س ص 10.

26 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س، ص 166.

27 – ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) الطبعة الثالثة، لبنان، ص 171.

28 – د محمد جلال شرف ود. علي عبد المعطي محمد (الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب) 1978، بدون طبعة، الإسكندرية، ص 580.

29 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) ترجمة ذوقان قرقوط، الطبعة الأولى، 1972، لبنان ص229.

30 – د. سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س، ص 80.

31 – عماد الدين خليل (حول إعادة تشكيل العقل المسلم) الطبعة الثانية، 1403ه، كتاب الأمة، قطر، ص51.

32 – محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) م. س، ص 15.

33 – عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص 10.

34 – ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م.س. انظر ص71، 72.

35 – نفسه ص 28.

36 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص 147.

37 – هيغل (محاضرات في فلسفة التاريخ – العقل في التاريخ) الجزء الأول، الطبعة الثانية، لبنان، ص 30.

38 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص 148.

39 – هيغل ((محاضرات في فلسفة التاريخ – العقل في التاريخ) الجزء الأول، م. س، ص30.

40 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص148.

41 – ابن منظور (لسان العرب) بدون، دار صادر، بيروت، ص19.

42 – محمد عبد السلام الجفائري) انظر من ص 94 إلى ص 96.

43 – ويل ديورانت (قصة الحضارة) ترجمة زكي نجيب محمود، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، 1965، ص 3.

44 – محمد عبد المنعم نور (الحضارة والتحضر) بدون طبعة، 1978، القاهرة، ص6.

45 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإنسانية) م. س. ص 11.

46 – د محمد عزيز الحبابي (عشرون حديثا في الثقافات القومية والحضارة الإنسانية) الطبعة الثانية، 1973، القاهرة، ص 24.

47 – د. حسن الحلاق (مقدمة في مناهج البحث التاريخي والعلوم المساعدة وتحقيق المخطوطات) بدون طبعة، بيروت، ص246.

48 – (تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده) مرجع سابق ص 246.

49 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) ترجمة ذوقان قرقوط، مرجع سابق، ص190.

50 – فؤاد زكرياء (اسبينوزا) الطبعة الثانية، 1981، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص113.

51 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص 232.

52 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) ترجمة ذوقان قرقوط، مرجع سابق، ص199.

53 – ادوارد كار (ماهو التاريخ) ترجمة ماهر كيالي، وبيار عقار، الطبعة الثانية، 1980، لبنان، ص 113.

54 – ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م. س. ص203.

55 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي)، مرجع سابق، ص. 198.

56 – ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م. س. ص204–205.

57 – المرجع أعلاه، ص 175.

58 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإنسانية) م. س. ص408.

59 – علي عبد الواحد وافي (عبقريات ابن خلدون) بدون طبعة، 1973، القاهرة، ص–271 272.

60 – ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م. س، ص195.

61 – نفسه، ص 170.

62 – لبيب عبد الستار (الحضارات) الطبعة الثامنة، بدون، دار المشرق، بيروت، ص 287.

63 – د. عبد المنعم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س، ص 146.

64 – محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) م. س، ص48.

65 – محمد بن عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م. س.

ص165، نقلا عن احمد محمود صبحي.

66 – د حسن الساعاتي (علم الاجتماع الخلدوني – قواعد المنهج–) الطبعة الثانية، 1974، بيروت، ص2.

67 – ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م. س، ص136.

68 – د حسن الساعاتي (علم الاجتماع الخلدوني – قواعد المنهج–) مرجع سابق، ص 5.

69 – د محمد جلال شرف ود. علي عبد المعطي محمد (الفكر السياسي في الإسلام شخصيات ومذاهب) 1978، بدون طبعة، الإسكندرية، ص 151.

70 – د. عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص139.

71 – د. عبد العليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) الطبعة الأولى، كتاب الأمة، 1996، قطر، ص112.

72 – لمرجع أعلاه ص 109.

73 – نفسه ص 112.

74 – د. سفيتلانا باتسيفيا (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) ترجمة رضوان إبراهيم، بدون طبعة، 1978، ليبيا، تونس ص91.

75 – المرجع أعلاه ص93.

76 – عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص145.

77 – نفسه، ص 146.

78 – د حسن الساعاتي (علم الاجتماع الخلدوني – قواعد المنهج–) مرجع سابق، ص 54/53.

79 – د. سفيتلانا باتسفيا (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) م. س. ص 5.

80 – د. محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) الطبعة الأولى، 1981، دار الحداثة، ص9.

الفَصْــلُ الثَـانِي

- المدرسة المثالية: نموذج جورج هيغل.

- المدرسة المادية: نموذج كارل ماركس.

1- المدرسة المثالية:
نموذج هيغل.

أ - المثالية الديالكتيكية.

تعتبر المثالية مدرسة مهمة في تفسير التاريخ العالمي، وإن كانت جذورها الأولى تعود إلى الفيلسوف اليوناني الشهير أفلاطون [1]، فإن شروطها كحقل معرفي متميز قد توفرت مع اكتمال الفلسفة الغربية التقليدية مع نسق هيغل ومثاليته المطلقة[2]، هذا الفيلسوف الألماني الكبير هو الذي بلور الديالكتيك في معارف أساسية، وقال عنه كارل ماركس «إنه بالذات أول من قدم تصورا واعيا شاملا للأشكال العامة للحركة في الديالكتيك»[3].

والديالكتيك كما هو معروف dialectic كلمة مشتقة من لفظة يونانية dialoquesto وتعني التقاء الناس للمحاورة، ولما كانت الغاية من الحوار هي الإقناع، ولا إقناع بدون برهان، اعتبرالديالكتيك فن البرهان[4]، والحوار هنا يعني المناقشة، باعتبار أن المناقشة التي قد تتم بين شخصين يبحثان عن الحقيقية في موضوع معين، تظهر وجهات نظر معينة، غير أن كلا من المتحاورين يحاول تدريجيا أن يفهم رأي زميله ثم ينتهي الاثنان إلى الاتفاق على نبذ أفكارهما الجزئية وقبول نظرة جديدة أوسع وأرحب، وهكذا ينتهي التعارض الأول إلى التوفيق في مركب أعلى[5].

وقد ظهرت معالم التفكير الديالكتيكي في الفلسفة اليونانية القديمة عند هيراقليطيس (..) إلا أن الديالكتيك كمنهج فلسفي لدراسة

الظواهر عامة بدأ مع جورج هيغل (1770-1807) [6]، الذي لم ينفي تأثر منهجه بفلسفة هيراقليطيس، فذلك ما يعترف به صراحة فهو يقول «لن تجد عبارة قالها هيراقليطيس إلا واحتضنتها في منطقي» ولعل هذا ما جعل ويل ديورانت يقول أن «هيراقليطيس هو هيغل اليونان»[7].

واذا كان الجدل أو الديالكتيك كما سبق طريقة خاصة في البحث وأسلوبا في المناظرة، فقد حوله هيغل إلى شيء جديد، إذ أصبح طريقة لتفسير الواقع (..) فالتناقض ليس بين الآراء فقط بل هو ثابت في صميم كل واقع وحقيقة، فأقام منطقا على هذا الأساس وجعله تفسيرا للمجتمع والتاريخ والدولة[8].

ويعتبر هيغل أن الفكر يتطور من قضية إلى نقيضها، إلى قضية تركيبية من النقيضين، لكنها مخالفة لهما[9]، وهكذا تستمر الحال حتى تصل الفكرة إلى المطلق الذي يخلو من الصراع والتناقض[10]، ولقد اعتمد هيغل على أن الفكر يسير دائما على هذا المنوال، فهو يبدأ بقضية موجبة يعارضها في الحال نقيضها، ثم تظهر فكرة أوسع تجمع بينهما في مركب واحد، غير أن هذا المركب يثير بدوره نقيضا جديدا، وتتكرر العملية ذاتها من جديد، ومن الأمثلة التي يضربها هيغل لتتضح فكرته أن الله -عند المسيحيين- يمثل اللامتناهي والإنسان يمثل المتناهي (نقيض) والسيد المسيح -في رأيه -يجمع بين الفكرة والنقيض فهو "اله إنسان" في الوقت نفسه، وهذا مثال آخر يضربه، فعهود السلطة المطلقة (فكرة) يعقبها عهود فوضى (نقيض) ومن الفكرة إلى النقيض يأتي عهد دستوري.[11].

وبالتحام الديالكتيك بالمثالية التي تعطي الأولوية للفكر، أصبح هيكل الركن الأساس في فلسفة التاريخ، هذه الفلسفة التي عكف على دراستها العديد من الباحثين فاختلفوا في تقديرهم لها

اختلافا واسعا،حتى أن واحدا منهم وهو وليام ولاس شبه اختلافهم فيها باختلاف المفسرين في شرح الكتاب المقدس، فهذه الفلسفة هي التي أثرت في البرجماتية والوضعية والواقعية الجديدة والمثالية والمادية معا.

ب- المنهج التاريخي عند هيغل:

إذا كان التاريخ كما يراه هيغل هو الحياة في امتدادها الزمني على الأرض[12]، فإن التاريخ الحقيقي لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي، وبالتالي فان المجتمعات الأولى التي كانت تعتمد على الأساطير لا تكون جزءا من تاريخ الإنسان[13]، لذلك فحص هيغل المناهج التاريخية المختلفة وحصرها في ثلاثة أشكال: التاريخ الأصلي، والتاريخ النظري، والتاريخ الفلسفي.

والمقصود بالتاريخ الأصلي ذلك التاريخ الذي يكتبه المؤرخ وهو يعيش الأحداث، ويضرب هيغل أمثلة كثيرة لهذا اللون من الكتابة التاريخية منها عند اليونان مثلا هيرودوت، وتوكيدار، واكسنفون، فهم جميعا عاشوا الأحداث التي كتبوها[14]، واللون الثاني من الكتابة التاريخية يسميه بالتاريخ النظري، والسمة الأساسية التي تميزه، أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التي يرويها، وإنما هو يجاوز العصر الذي يعيش فيه إلى عصر آخر، ويروي أحداثا لم يشهدها ووقائع لم يعشها أصلا (..) فيقوم بجمع المادة التاريخية وتصنيفها، وتبدو في هذا النوع طريقة المؤرخ وأسلوبه في عرض الوقائع[15]، والنوع الثالث هو التاريخ الفلسفي، ويقصد به هيغل دراسة التاريخ من خلال الفكر، لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان، والفكر جوهري بالنسبة إليه فهو الخاصية التي تميزه عن الحيوان[16]. ثم يعلن عن الشرط الأول الذي يجب مراعاته في فلسفة التاريخ، وهو أن نتبنى بأمانة كل ما هو تاريخي، يعني أن

لا نقحم أفكارا واختراعات ذاتية في أحداث التاريخ كما فعل اليهود مع أنفسهم، بادعائهم أنهم شعب الله المختار تعلموا من الله مباشرة، ومنحهم الله معرفة تامة بجميع القوانين الطبيعية وبالحقيقة الروحية، بل يتمادون فيزعمون أن الله تحدث إلى آدم بالعبرية لكي تصبح لغتهم بدورها لغة الله المختارة [17]، ومن الروايات الخرافية أيضا ما كان يزعمه اليونان القدماء من أن الآلهة أثينا هي التي شيدت مدينتهم (..) فهذه الروايات والأقاصيص الخرافية (..) يخترعها المؤرخون ويقحمونها في أحداث التاريخ[18].

ج - فلسفة التاريخ عند هيغل.

تقوم فلسفة التاريخ عند المؤرخ والفيلسوف الألماني جورج فريدريك هيغل، على فكرة أن الأحداث التاريخية تكمن وراءها إرادة مخططة، ومن ثم فهي ليست وليدة الصدفة، وأن الفكر أساس كل موجود، والآراء والأفكار هي التي تسير التاريخ، فالنهضة الأوربية مثلا قامت على أساس أفكار النابغين في غرب أوروبا ابتداءا من القرن الثالث عشر الميلادي، كما أن الثورة الفرنسية الكبرى التي اشتعلت منذ 1789م، إنما قامت متأثرة بأفكار وآراء المفكرين الفرنسيين الذين يمثلون عصر التنوير العقلي[19]، أمثال فولتير ومونتسكيو وديدرو وجون جاك روسو.

فالعقل عند هيغل يحتل مكانة كبيرة، فهو يحكم التاريخ عن طريق الفكر[20]، لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان، والفكر جوهري بالنسبة إليه فهو الخاصية التي تميزه عن الحيوان، والفكرة الأساسية لعلم التاريخ عند هيغل أنها سلسلة من تطور الوعي بالحرية[21]، وهو تطور منطقي قائم على مفهوم التقدم نحو النظام والمعقولية والحرية والعدالة[22].

فتاريخ العالم إذن مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها، أعني لكي تكون حرة[23]، فيكون مضمون الفلسفة الهيغيلية أن التاريخ تجل وتجسد للفكر، وأن الأفكار هي العامل الحاسم في توجيه التاريخ وتسييره ودفعه إلى الإمام، وبالتالي فالفكر هو التاريخ، والتاريخ هو الفكر مجسدا في الإنسان ولهذا فمن الطبيعي أن تكون نهاية التاريخ هي نهاية الفكر، ونهاية الفكر هي نهاية التاريخ[24].

ولما كان الإنسان كائنا عاقلا مفكرا يكتسب مع الزمن معارف ومهارات مختلفة ويسعى لتحقيق الاستقلالية والحرية، اعتبر هيغل صيرورة الزمن تتجه من الأدنى إلى الأكثر كمالا [25]، واعتبر تاريخ العالم ما هو إلا تقدم نحو الشعور بالحرية، ذلك أن الإنسان بممارسته للحرية، كحرية الاختيار يشعر بوجوده الروحي[26]، ولذلك ربط هيغل بين الحرية والعقل برباط وثيق، حيث اعتبر الحرية ماهية العقل، وأصر على أن ما يحدث من تغير في العالم المادي الحقيقي إنما هو مجرد انعكاس لاإرادي لتقدم وتطور روح العالم[27]، والروح عند هيغل هنا تعني العقل أو الفكر الذي يسيطر على الكون أو يحكم العالم [28]، ويرى هيغل أن كل عهد يأتي يكون أرقى من العصر الذي سبقه وأن بروز المجتمع الحر هو نهاية التاريخ[29].

ونتيجة للجانب المثالي في نظرية هيغل فقد كثر أنصاره، وقدموا تعريفات عدة للتاريخ من واقع هذه النظرية، ومن هؤلاء المؤرخ الإنجليزي ه.ج.ويلز الذي ذكر أن تاريخ الإنسانية يكمن في التاريخ الجوهري للأفكار[30].

د- نهاية التاريخ عند هيغل.

يتضح من خلال القراءة المتأنية لنظرة هيغل التاريخية، أنه كان من أوائل من تصوروا أن للتاريخ نهاية يقف عندها، فتكون فكرة

نهاية التاريخ لفوكوياما فكرة قديمة اصطبغت بحلة جديدة، فإذا كان فوكوياما يتصور أن آخر مرحلة إنسانية يقف عندها العالم هي مرحلة الرأسمالية والديمقراطية الحالية[31]، فإن هيغل قد تصور نهاية للعالم قبله، لذلك فليس الحديث عن فلسفة نهاية التاريخ شيء جديد، بل هو شيء يتجدد بين وقت وآخر عند كل مفصل أو منعطف تاريخي، فقد سبق لهيغل أن أشار إليه عندما اعتقد أن التاريخ قد أنهى تحققه ووصل إلى محطته الأخيرة عند تشييد الدولة البروسية[32]، فالصعود والانحدار المكون لحركة التاريخ الصاعدة من أمة إلى أمة تقف عند الدولة البروسية (..) والتاريخ عندها يقف لأنها القمة، فهي تجسيد للمطلق ولروح الحرية والألوهية، وبذلك مجد هيغل القومية الألمانية ورسالة الشعب الألماني تجاه العالم[33]، فكانت فلسفته أوضح تعبير أيديولوجي عن البرجوازية الألمانية[34]، والواقع أن الظروف التي عاشتها ألمانيا آنذاك أثرت في عواطف هيغل حيث كان يرى وطنه مشتتا وموزعا بين الإقطاعيين، ومهددا من القوى الخارجية، وقد أثرت أفكاره في بعض المتطرفين الذين نادوا بتفوق العنصر الألماني على باقي العناصر الأخرى، ودعوا إلى التوسع الإقليمي[35]، لذلك يؤخذ على هيغل (..) تمجيده للحضارة الجرمانية، وكانت دعوته تلك هي البداية الأولى للشعور الألماني بالتعالي والتفوق والعنصرية التي جلبت الكوارث فيما بعد على الألمان والبشرية جمعاء [36].

هـ- النظرية العنصرية في التاريخ.

لقد كان تمجيد هيغل للحضارة الجرمانية البداية الأولى للشعور الألماني بالتعالي والتفوق على الأجناس الأخرى، هذه الفكرة التي سيطورها أدولف هتلر (1889-1945) القائد الألماني وزعيم الحزب الاشتراكي الوطني الذي اشتهر بالحزب النازي في كتابه كفاحي،

وهي تقوم على فكرة ساذجة في الأصل، فكرة تفوق الجنس الآري الجرماني على باقي الأجناس الأخرى التي أنجبتها الطبيعة[37]. «الشعب الآري فوق الجميع» لذلك يجب الحفاظ على «نقاوته»، وقد منع هتلر زواج الألمان من الأجناس الأخرى حتى لا يختلط دمهم النقي بدمائهم الفاسدة!!.

وقد أدت هذه الأفكار العدوانية الرهيبة فيما بعد إلى حد إلغاء حق الشعوب الأخرى في الوجود، عبر تصفيتها ومحاولة إفنائها، فانطلقت عمليات الموت الجماعي التي قتل فيها عدد كبير من اليهود والسلاف أثناء الحرب العالمية الثانية.

لقد قامت النازية وكل فكرة عنصرية مشابهة، على أن البشر لم يخلقوا من نفس واحدة، بل خلق قسم منهم وضيعا منحطا والآخر نقيا متفوقا بطبيعته البيولوجية[38].

وهذه النظرية العنصرية ظهرت في أوروبا وانتشرت بشكل فظيع، ودافع عنها الكثيرون، وهي نظرة عنصرية وأيديولوجية بحتة، ترى أن الحضارة لا تضاف إلا للشعوب الأوربية، وأن الشعوب الأخرى همجية وبربرية ومتوحشة وغير متحضرة، وهذه هي (مركزية الحضارة الأوربية) التي تستخرج من تاريخ مسيرة الإنسانية خطا تطوريا واحدا هو الخط اليوناني فالروماني فالأوروبي الحديث، إذ أن أغلب الدراسات الأوربية التقليدية تبدأ قصة الحضارة من تاريخ الإغريق.

نخلص إلى القول أن هناك العديد من المؤرخين الغربيين الذين ادعوا تأثير جنس بشري له خصائص معينة في صناعة التاريخ، إذ لم يتردد البعض في الزعم بأن الجنس الأوروبي هو أفضل الأجناس على الإطلاق (..)، وأن باقي الأجناس الأخرى أقل قدرة في صناعة التاريخ[39]، فقد كتب الفرنسي جوزيف آرثر جوبينو مثلاً أن «التفاوت

العنصري كاف لتفسير مصائر الشعوب، حيث تستطيع الأجناس الراقية إحراز التقدم في الوقت التي تظل فيه أجناس أخرى كالهنود الحمر الأمريكيين والصينيين مثلا محكومة اجتماعيا وثقافيا بميراثها العنصري»[40].

ونجد نظرة أخرى أكثر تطرفا وهي تعبير آخر على وجه العنصرية المتأصلة لدى بعض الأوروبيين حيث كتب رينان ما يلي «جنس واحد يلد السادة والأبطال هو الجنس الأوروبي، فإذا نزلت بهذا الجنس النبيل إلى مستوى الحظائر التي يعمل بها الصينيون والزنوج فانه يثور، إن الحياة التي يتمرد عليها عمالنا يسعد بها صيني أو فلاح من جنس آخر»[41]، وهناك من بالغ في التخصيص والتعصب فحصر الحضارة في الجنس الآري فقط.

هذه النظريات العنصرية ليس لها أساس من الصواب من وجهة النظر الانتروبولوجية ويفندها التاريخ، فليس هناك أجناس راقية وأجناس غير راقية، كما ليس لها أي صحة من الناحية العلمية، وقد انتقدها الباحثون والعلماء والانتربولوجيون والمؤرخون في العصر الحديث، واعتبروها نظرة عنصرية مغلوطة.

فالمدنية لا تتوقف على جنس دون آخر، فقد تظهر في هذه القارة أو تلك وقد تنشأ في هذا اللون من البشرة أو ذاك[42]. فغير الآريين من الساميين وغيرهم انشئوا حضارات كثيرة مثل الحضارة السومرية والبابلية والحضارة المصرية الفرعونية والحضارة الهندية وحضارات الشرق الأدنى الأخرى.

وهذه الأفكار العنصرية لم يعد لها أنصار كثر اليوم كما كان عليه الأمر سابقا، وقد ساهمت الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها أوربا خلال القرن التاسع عشر في بروزها، فقد كانت نتائج

الثورة الصناعية سببا رئيسيا في انتشارها، إذ أن رغبة الأوربيين في البحث عن الأسواق الخارجية لتصريف فائض الإنتاج وفائض السكان وجلب المواد الأولية كانت إحدى أهم المحفزات الرئيسية للبحث عن تبريرات منطقية تساعدهم على استعمار الشعوب الغير الأوربية والتغلغل فيها، من قبيل الترويج لمقولات رنانة كادعاء نشر الحضارة ونقل المعرفة، وحمل رسالة التقدم من الرجل الأبيض المتنور إلى الرجل المتخلف، وقد شجعت الحكومات مثل هذه الأطروحات،وقد كانت هذه الأمور كلها مجرد مبررات واهية وشعارات فضفاضة كان الغرض منها إخفاء الأسباب الحقيقية التي كانت وراء ظهور الحركة الامبريالية التوسعية.

2-المدرسة المادية:
نموذج كارل ماركس.

أ - المادية التاريخية.

ترجع الجذور الأولى للمادية التاريخية الديالكتيكية إلى أفكار الفلاسفة اليونانيين الأوائل الذين اعتبروا المادة أصل الطبيعة والحياة.

وتعتبر المادية الديالكتيكية حاليا من المكونات الأساسية للنظرية الماركسية، التي شيد عليها الفيلسوف الألماني كارل ماركس (1818-1883) تفسيره للتاريخ البشري، وتعتمد النظرية الماركسية في تفسير التاريخ على منهج هيغل القائم على الجدل، مع تغيير جوهري في المضمون، فقد اعتبر كل من كارل ماركس وفريديريك انجلز جدل هيغل واقفا على رأسه بدلا من قدميه لنزعته المثالية، وقد ألبسا هذا

الجدل ثوبا ماديا صرفا، ثم طبقاه على الظواهر الإنسانية والطبيعية[43]، قال كارل ماركس في رسالته الموجهة إلى كوجلمان «إن قوانين الجدل الصحيحة موجودة فعلا عند هيغل لكنها في صورة مثالية، ولابد أن ننزع عنها هذه الصورة»[44].

لقد استفاد كارل ماركس كثيرا من الجدل الهيغيلي لذلك نجد انجلز يقول «لولا هيغل لما كانت هناك اشتراكية علمية»، وقد اعترف ماركس نفسه بفضل هيغل عليه إذ صرح في كتابه الرأسمال قائلا «إنني لست سوى تلميذا لهذا المفكر العملاق» [45] - يقصد هيغل- وهذا ما جعل ويل ديورانت يقول «لقد فقس هيغل بيضة الاشتراكية»[46].

لقد قرأ كارل ماركس جدلية هيغل فأعجب بها، لكنه وجدها مثالية تتحدث عن صراع الأفكار، فأخذ الفكرة وغير ميدان الصراع قائلا أنه بين طبقات المجتمع [47].

فلئن عارضت الماركسية هيغل في المذهب المثالي، فإنها تبنت منهجه الجدلي في تأسيس المذهب المادي، وأقامت منهجه على قدميه بعد أن كان واقفا على رأسه كما صرح بذلك مؤسسا النظرية، فقد قال ماركس في المقدمة الثانية من كتابه الشهير الرأسمال المنشور سنة 1833م، «إن طريقتي الديالكتيكية لا تختلف عن الطريقة الهيغيلية من حيث الأساس فحسب بل هي ضدها تماما»[48]، فقد اعتبر كارل ماركس «أن الديالكتيك عند هيغل يسير على رأسه، ويكفي إعادته على قدميه لكي نرى له هيأة معقولة تماما»[49].

فماركس حسب انجلز جرد الطريقة الديالكتيكية من زينتها المثالية[50]، كناية عن نقل الفلسفة من مثالية إلى مادية، ومن الصراع الفكري إلى الصراع الطبقي[51]، فإذا كان هيغل قد أصر على أن كل ما يحصل من تغيير في العالم المادي الحقيقي إنما هو انعكاس لا

إرادي لتقدم وتطور روح العالم، نجد ماركس يبين أن المثل الأعلى أو الأفكار عند بني الإنسان إنما هي نتاج البيئة الاقتصادية المادية [52].

إن هيغل يعتقد أن حركة التاريخ التي يجسدها باسم الفكرة، هي مبدعة الواقع الذي ليس إلا الصورة الظاهرة للفكرة، أما أنا فاعتقد على العكس تماما أن حركة التاريخ ليست سوى انعكاس لحركة الواقع[53]، وبذلك تكون الماركسية قد عبرت جسر الهيغيلية وفلسفتها في المعرفة وتفسير التاريخ، إذ أعلنت أن صراع المتناقضات لا يحصل في عالم الأفكار كما ادعى جورج هيغل، وإنما في عالم أحوال الناس الواقعي بواسطة ما يحصل في الكيان الاقتصادي للمجتمع من تغيرات[54].

نخلص في النهاية إلى أن الماركسية أخذت الديالكتيك، أو الجدل الهيغيلي (تطور الفكر من قضية thesis إلى نقيضها anti-thesis إلى قضية تركيبية من النقيضين لكنها مخالفة لهما synthesis)، ونقلته من مجال الفكر إلى مجال المادة، التي أضحت الأساس[55]، قال انجلز «إن العالم المادي الذي نحن ندركه بحواسنا والذي نحن جزء منه هو الحقيقة الوحيدة، وليس المادة من إنتاج العقل، بل إن العقل ما هو إلا أسمى إنتاج للمادة»[56].

ب – التفسير المادي للتاريخ.

يعود الفكر المادي التاريخي إلى فلسفة كارل ماركس التي أسس عليها حتمياته المعروفة في التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي[57]، وهي فلسفة حاولت أن تبرهن على فساد النظام الرأسمالي، وبشرت بسقوطه وحتمية انهياره، وتنبأت بالشيوعية في مجتمع الإنسانية المقبل بلا طبقات، والذي تتحقق فيه السعادة الكاملة للجميع.

وتعتبر المادية أن تاريخ المجتمع منذ أن وجد حتى الآن هو

صراع طبقات، كانت تقف موقف المعارضة الدائمة لبعضها البعض وتقوم بحرب لا انقطاع لها[58]، فتاريخ كل ما يوجد على الأرض حتى الآن- من مجتمعات-إنما هو تاريخ كفاحات طبقية، ووسائل الإنتاج هي الحكم الفصل الحقيقي الذي كان يقرر مصير هذه المجتمعات[59]، فالإنتاج وما يصحبه من تبادل المجتمعات هو أساس كل نظام اجتماعي واقتصادي، وفي كل مجتمع ظهر في التاريخ نجد أن توزيع المنتجات وما يلزمه من تقسيم المجتمع إلى طبقات، يعينه الإنتاج وطريقة وكيفية تبادله، فحسب هذه النظرية نرى أن الأسباب النهائية لكافة التغيرات الاجتماعية والثورات السياسية والاقتصادية يجب البحث عنها في التغيرات التي تطرأ على أسلوب الإنتاج والتبادل[60].

فالمادية التاريخية إذن تجعل أسلوب إنتاج الحاجات المادية أساسا للتطور، وتجعل صراع الطبقات سبيل هذا التطور[61]، فالمجتمع البشري مجتمع متطور، والعامل المسير المحتم لهذا التطور هو التغيير الذي يحدث في وسائل الإنتاج، والذي يعين نوع العلاقات الاقتصادية في كل مرحلة من المراحل، وهذه العلاقات الاقتصادية تحتم بدورها نوعا من الأوضاع الاجتماعية والعقائد الدينية والمذاهب الأخلاقية[62].

فالمؤرخون الماركسيون يعتمدون في تفسيراتهم على العامل الاقتصادي وحده «فالوضع الاقتصادي لشعب ما هو الذي يحدد بدوره وضعه السياسي»[63]، بمعنى أن الاقتصاد السياسي الأكثر إنتاجية في وقت معين ينتصر على الأنماط الأخرى لتنظيم الإنتاج، وهذا التفوق التقني أو الإنتاجي يتغير عبر الزمن[64]، فالمادية التاريخية إذن تقرر أن أسلوب إنتاج الحاجات المادية كالغذاء والمسكن وأدوات الإنتاج هي القوة الأساسية التي تحدد شكل المجتمع، وتقرر تطوره من نظام

إلى آخر، ويقصد بأسلوب الإنتاج جماع القوى المنتجة وهي أدوات الإنتاج - (من يشتغلون عليها بخبراتهم) -والعلاقات الإنتاجية أي علاقة الناس فيما بينهم أثناء سير الإنتاج[65].

ج- فلسفة التاريخ عند كارل ماركس.

التاريخ البشري عند كارل ماركس ليس في النهاية سوى صراع طبقات، تفوز فيه الطبقة التي تنسجم مع تطور وسائل الإنتاج والعلاقات الاقتصادية الناشئة عنها، (...) ويظل هذا الصراع قائما إلى أن تفوز طبقة العمال، فتزيل الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، فيتساوى الناس المساواة الاقتصادية التامة، وهي في نظرهم المساواة الحقيقية، ويصبحون بذلك كلهم طبقة واحدة، وتذهب بذلك أسباب الحروب وتنتشر ألوية العدل والإخاء والسلام[66].

فكل شيء في نظر ماركس يتضمن نقيضه، بحيث كل شيء يهدم نفسه، وهذا هو التصور العام لمبدأ النقيض، ولكن كارل ماركس يستخدمه للتدليل على وقوع انهيار الجماعات التي قامت على الرأسمالية، فالجماعات السابقة عليه وهي الملكيات المطلقة والوراثيات والإقطاعية والزراعية انهارت في رأي الماركسية، لأنها تضمنت عنصر النقيض، وعلى هذا الأساس ستنهار الرأسمالية وتتحول إلى النقيض، وهي الاشتراكية ذات الطبقة الواحدة[67].

وبتطبيق هذا الأسلوب في البحث نرى أن التاريخ عند الماركسيين قد مر بعدة تطورات ومراحل، ابتدءا من الشيوعية البدائية الجماعية إلى نظام الطبقات، متمثلا في انقسام المجتمع إلى سادة وعبيد في العصور القديمة، والى سادة إقطاعيين وأقنان في العصر الإقطاعي، ورأسماليين وعمال أجراء في العصر الحديث، وان هذا التطور يتجه بفعل القوانين التي تتحكم فيه إلى نظام جديد تزول فيه المصالح

الاقتصادية المتضاربة[68].

فالعالم كله عند كارل ماركس قد مر بمراحل أربعة، ومازالت أمامه مرحلة أخرى.

المرحلة الأولى: هي مرحلة الشيوعية الأولى أو المشاعية البدائية، حيث كان كل ما على الأرض لكل من عليها، لذا لم ينشب صراع لعدم وجود الملكية الخاصة[69].

والمرحلة الثانية: هي مرحلة الرق، فبعد أن اخترع الإنسان بعض الأدوات انتقل من الشيوعية الأولى إلى عهد الرق، حيث انقسم البشر إلى أحرار وعبيد واشتعل الصراع بينهما[70]، ثم بفعل تطور جديد في وسائل الإنتاج تحول إلى المرحلة الثالثة، وهي مرحلة الإقطاع[71]، التي تميزت بمعرفة الإنسان للزراعة، والتوسع فيها، فانقسم المجتمع إلى رجال إقطاع وعبيد الأرض، فالإقطاعي يملك الأرض ومن عليها من إنسان وحيوان ونبات، فإذا باع أرضه تبعها كل من عليها فكان الصراع محتدا بين سادة الإقطاع والفلاحين[72]، ثم بفعل اكتشاف وسائل إنتاج جديدة[73]، تحولت بعض المجتمعات من الزراعة إلى الصناعة، فدخلت بذلك المرحلة الرابعة، وهي مرحلة الرأسمالية التي انقسم فيها المجتمع إلى رأسماليين (أرباب المعامل وأصحاب رؤوس الأموال) وهم أقلية، وعمال وهم أكثرية[74].

ويرى ماركس أن الصراع سيحتدم بين الفريقين، وسينتهي بانتصار العمال، وعندها سيتحول المجتمع نحو المرحلة الأخيرة، وسينتقل إلى الشيوعية حيث تنعدم الطبقات، وهنا سيتوقف الصراع وتحل الخلافات عن طريق الود والحوار، فتنتفي الحاجة للدولة والجيش والشرطة وسائر وسائل القهر!!، لأن عهد الاستغلال قد ولى وانتهى[75]، ولأن المجتمع بلا طبقات ستصبح معه الدولة من

حيث أنها سلطة منظمة غير لازمة!!، لكن هذا في المنطق السليم أمر مستحيل، فالأولى أن تستمر الدولة وتتقوى حتى تمنع عودة الرأسمالية من جديد، ففي غياب الدولة تبقى الفرص سانحة لعودة البرجوازية، كما ان تشعب المشاكل وتناميها يستلزم بقاء الدولة لتطبيق القوانين وتنظيم المجتمع، وإلا عمت الفوضى وانتشرت الاضطرابات، وفي رؤية ماركس هذه يتسم المجتمع الشيوعي لا بغياب السلطة فقط، ولكن أيضا كما تشير كلمة شيوعي إلى الإحساس المشترك والقوي بالمشاعية[76].

لقد قصد ماركس بالشيوعية أن تكون هناك حياة بلا تمايز، ففي كتابه «الأيديولوجية الألمانية» عبر عن رؤيته للمجتمع الشيوعي على أنه مجتمع لا يستحوذ فيه أحد على مجال النشاط، فالإنسان الشيوعي يستطيع أن يفعل شيئا اليوم وآخر غدا، أن يقتنص في الصباح، ويصيد بعد الظهيرة، ويربي الماشية في المساء.....

في هذا المجتمع المستقبلي الموعود لن يكون لأي كائن بشري السلطة في أن يحدد لغيره ماذا يفعله[77].

وهكذا أغلقت الماركسية ملف الصراع الذي استمر آلاف السنين بانتصار موهوم وحلم مثل السراب[78]، حيث ستنهار الرأسمالية أخيرا وتتحول إلى النقيض وهي الاشتراكية ذات الطبقة الواحدة، حيث ستسود المشاعية كصيغة للتنظيم الاجتماعي في المستقبل كما سادت في الماضي السحيق، وستتلاشى الدولة التي كانت أداة للسيطرة والقهر.

ولعل ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن كارل ماركس لم يصف هذه الحياة المستقبلية للشيوعية بأي استطراد[79]، كما أن عدم تحقق أول مجتمع اشتراكي بأوروبا يعد برهانا على خطأ التنبؤ التاريخي

الماركسي[80]، فالتطور الذي عرفته أوربا أدى إلى تقوية النظام الرأسمالي أكثر مما كان عليه في السابق، وأصبح العمال الأوربيون أنفسهم إحدى ركائز هذا النظام وجزءا أساسيا منه، فبعد وفاة كارل ماركس عرفت أوربا تقدما متتاليا في التعليم والتكنولوجيا والعلوم الإنسانية، فقد اتسعت المبادئ الحقوقية وتغيرت طبيعة التركيبة الطبقية للمجتمع الأوروبي، فأصبحت الطبقة البروليتارية طبقة أخرى تتمتع بكثير من الحقوق والامتيازات الاجتماعية، فقد اختفت ساعات العمل الطويلة وارتفعت الأجور بشكل كبير، وتحسنت الأحوال التأمينية والأوضاع الصحية، واختفت حدة التناقضات الطبقية، وتغيرت أشكال اللعبة تماما.

حتى إن الصراع الطبقي بالمفهوم الماركسي لن يعود له ظهور مجدد في المستقبل الأوروبي، كما أن الأحزاب التي تبنت شعارات الماركسية والمساواة عندما كانت خارج الحكم، انتقلت مباشرة إلى الهرمية بعد الاستحواذ على السلطة، وهذه معضلة تنظيمية تفسر التباين الموجود بين الشيوعية المساواتية التي وصفها ماركس، والشيوعية السلطوية التي جربها السوفيات وشعوب أخرى.

د- بعض الانتقادات الموجهة إلى المادية التاريخية.

يؤخذ على أفكار هذه المدرسة وأصحابها (..) التفسير التعسفي للمادة التاريخية (..)، فعلى الرغم مما تناولته المادية التاريخية عند كارل ماركس من قضايا مثل الحتمية التاريخية والتطور التاريخي والصراع الطبقي بهدف دراسة علمية للتاريخ، إلا أن نظريته في تفسير التاريخ جاءت بعيدة عن علمية التاريخ، حيث أهملت العوامل القومية والعقائدية والمذهبية والنفسية والروحية وغيرها[81].

فالصواب عند تفسير التاريخ الإدراك أن تاريخ الإنسان تكونه

عوامل كثيرة، ليس الاقتصاد إلا عاملا واحدا منها، فهناك أشياء كثيرة في التاريخ غير العامل الاقتصادي، فالإنسان لا يقصر حياته على أن يحبو على بطنه، فهناك أشياء تحفز الإنسان للعمل والتي هي غير الاقتصاد بتاتا[82].

لقد بالغت الماركسية في إعطاء الاقتصاد الدور المسيطر في حركة التاريخ (..)، وتجاهلت التأثيرات الروحية الكبرى في الانتفاضات الاجتماعية، وبالأخص إذا كانت الأيديولوجيات الدينية هي المحرض الأول[83]، لذلك نجد مثلا البروفيسور دي.ايج.كول الذي يعد من أشد الناس احتراما للماركسية يرفض أن يعترف بالعامل الوحيد الذي يقرر الكيان الاجتماعي لأية أمة كيف ما كانت، إذ يقول في كتابه «معنى الماركسية» لقد أظهرت بحوث علم الإنسان (الانتربولوجية) أشكالا حضارية مختلفة جدا لا يمكن أن تفسر قط تفسيرا اقتصاديا محضا (..) إن الأساس الاقتصادي للمجتمع عامل واحد فقط من عوامل تصوير الشكل العام للحضارة[84] لذلك لا يجب تفسير التاريخ على أساس مبدأ واحد (..) وإنما على أساس عدد من العوامل المعقدة المتشابكة التي تتداخل معا[85].

كما يؤخذ على المادية التاريخية أنها تعتبر الإنتاج وحده هو الذي يحدد شكل العلاقات بين الأفراد، وأن قوانين الصراع الطبقي ونمو التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية هي فقط القوانين الحقيقية التي تحكم مسيرة التاريخ[86]، فجميع الدوافع الأخرى في حركة التاريخ تدعمها في الداخل الأحوال المادية.

يعد ماركس مثالا للقائلين بالحتمية التاريخية، وأخذ بعلة واحدة في تفسير التاريخ إذ ركز على النمط الاقتصادي السائد في المجتمع، وحاول أن يفسر من خلاله أنماط الحياة الأخرى السائدة فيه وعلاقة

ذلك بالإنتاج، وما يؤدي إليه من تطور حتمي نحو طور معين من أطوار الحضارة الإنسانية[87].

كما أن أصحاب هذه المدرسة لم يأخذوا التاريخ كنموذج يستنبطون منه قانون حركته وإنما اختاروا بضع مراحل وأحداث هي التي وجدوا فيها مصداق كلامهم، وأهملوا الباقي[88]، حيث ركزوا على التاريخ الأوربي.

كما أن قضايا عديدة تظل محل تساؤل ففيما يخص تحكم وسائل الإنتاج في علاقات المجتمع، فعند ماركس مثلا أن القبائل الرحل التي تعيش على الصيد لا تحترم المرأة وتنظر إليها نظرة احتقار لأنه لا فائدة منها في الصيد (...) لكن لما أخذ الشعب بالزراعة ارتفعت مكانة المرأة وازداد دورها الاجتماعي، وأخذ الرجال ينظرون إليها نظرة احترام وتقدير، إن السبب الرئيسي لهذا التغير الجذري سببه اقتصادي، لكن ما هو مسجل عندنا أن شعوبا عديدة كانت تمتهن الزراعة لم تحترم نساءها (..) قدامى الألمان والرومان مثلا وغيرهم[89].

لقد حاول كارل ماركس أن يصوغ القوانين الاجتماعية على غرار القوانين الطبيعية وكان في ذهنه هدف واحد، وهو أن يبرهن بطريقة ما على أن أسلوب الإنتاج في الحياة المادية هو الذي يعين الطابع العام لطرق الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية[90]، وعلى هذا الأساس فان التاريخ الإنساني هو تاريخ الصراع الناشب بين الطبقات الاجتماعية، وأن الحالة الاقتصادية هي التي تحدد بصفة قاطعة النظم الأخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية[91].

فرغم اعتبار الجهود الرامية لإرضاء الحاجات المادية هي عوامل أساسية في التاريخ الإنساني، إلا أن التصور بأن جميع وجوهها محددا في النهاية بهذه الاحتياجات، وطرق إرضائها قد حورب ويمكن أن

يحارب على أساس من وقائع التاريخ نفسه[92].

فإذا كانت نظرية هيغل القائلة بأن الفكر أساس كل ما هو موجود وأن العقل الإنساني يتحرك دائما متقدما نحو الأمام ليصل إلى العلم المطلق قد بلغت القمة في التجريد، فإن الماديين الذين انتقدوا مذهبه ذهبوا في تفسيرهم مذهبا خالصا، وهكذا انتقلوا من النقيض إلى النقيض، ووقعوا في مبالغات كثيرة غير منطقية[93]، فبدلا من قيام ماركس بتعديل وضعية الرجل الهيغيلي الذي يمشي على رأسه، فقد أخطأ المحاولة وجعل الرجل المسكين يمشي على بطنه! أي على معدته!![94].

إن دراسة التاريخ يجب أن تنطلق من الشمولية، فهناك عوامل عديدة غير العامل الاقتصادي كالولاء والإيمان والمبادئ والأعراف وغيرها هي التي تحفز الإنسان على العمل والتغيير أحيانا.

كما أن عقيدة الحتمية التاريخية تعرضت لهزة عنيفة مع ظهور المدارس التاريخية الجديدة، فقد تم الإعلان عن موت فلسفة التاريخ وإفلاس كل النظريات الغائية المماثلة التي تدعي أن للتاريخ مسار، إن نهاية التاريخانية الغائية مع تطور فلسفة العلم يفرض علينا تجنب كل ماله علاقة بالتنبؤات والتصورات المرتبطة بالإيديولوجية، والقطيعة مع كل أشكال التفكير الأسطوري والخرافي، فالمنهجية العلمية لا تؤمن بالحماسة المذهبية، فقد أثبتت الوقائع بما لا يدع مجالا للشك أن التقسيم الخماسي للتاريخ وفق الجدلية المادية والديالكتيك ليس له أي معنى، فلا الرأسمالية سقطت ولا الشيوعية انتصرت، ولا الجماهير اتحدت، ثم إن المادية ألغت دور الفرد في صياغة الواقعة التاريخية وهي نفسها النظرية التي لم تكن لتظهر بهذه القوة لولا القيادة الفردية لمنظريها وتصميمهم الفعلي على فكرة الثورة والتغيير.

هـ- العامل الديني في التفسير المادي للتاريخ.

التفكير المادي لا يؤمن إلا بالمحسوس، ويستبعد الغيبيات من مجال بحثه، ولا يسلم أصلا بوجودها[95]، يقول انجلز «إن العالم المادي الذي ندركه بحواسنا والذي نحن جزء منه هو الحقيقة الوحيدة»[96].

ولقد ظهر المنهج المادي كرد فعل للمنهج الروحي المستمد من المسيحية والذي يحط من قيمة المادة ويعلل الحوادث والأسباب بالمشيئة الإلهية وحدها[97]، في حين أن المادية ترجع كل شيء حتى الدين والأخلاق والفكر والفلسفة والثقافة والقانون إلى انعكاسات للأحوال الاقتصادية والمصالح الطبقية، فتاريخ ارتقاء المجتمعات هو قبل كل شيء ارتقاء للإنتاج، فالمادية تهتم بتفسير الأحداث تفسيرا ماديا ينكر الدين[98]، بل تعتبر الدين في التاريخ وسيلة تبنتها الأقلية لتستغل الأغلبية وذلك بتحويلهم إلى ما في الحياة الآخرة من سعادة وجزاء حسن[99].

فالماركسية تنكر الغيبيات وتنكر الحياة الأخرى فهي لا تقر بوجود الله لا كخالق ولا كعناية في التاريخ، فما الدين والإيمان إلا وهما شكل على مر التاريخ وسيلة تبنتها أقلية الناس لاستغلال الأكثرية[100]، فالدين يثني انتباه الأكثرية عن هدفها ويبعدها عن مشاكل الحياة وعن المصير الحالي إلى مصير ما بعد الموت، لأنه يمنيها بالثواب والسعادة العلوية الأبدية في حياة الخلد الدائمة، بينما تدير الأقلية الشؤون الدنيوية وتتمتع بالوفرة التي ينتجها عمل الأكثرية.

فالدين إذن من بقايا النظم الاستغلالية البالية، ولونا من ألوان الخداع صنعته بعض الناس ليستعبدوا به كل الناس ومن واجب الشيوعيين أن ينبذوه ويتحللوا من قيوده ويبرؤون من كل آثاره[101]،

لأنه يحول بين الناس وبين نضالهم لنيل حقوقهم، فقد زعم كارل ماركس أن «الدين أفيون الشعوب»، وهو يخفي وراءه قشرةَ أيديولوجية الاستغلال الطبقي لصالح الفئة الحاكمة[102]، لذلك فعندما تقوم الثورة ويحطم العمال النظام الرأسمالي المتوحش، ويتحقق الفردوس الأرضي العمالي، فلا مكان للروح في مثل هذا المجتمع، وليس هناك حياة أخرى ولا عالم روحي، لأن الإنسان خاضع للضرورات المادية، وأما الآداب والأخلاق فليس لها مصدر علوي، وإنما هي وسيلة لحفظ المجتمع[103].

وتعد الماركسية الديانات الحديثة جميعها والكنائس وكل أنواع المنظمات الدينية آلة لرد الفعل البرجوازي،الذي يستهدف الاستغلال ضد مصالح الطبقة العاملة[104]، يقول ميخائيل باكونين في كتابه «الله والدولة» «من أجل تقدم الحرية وجب نبذ الاعتقاد في الله»[105]، أما انجلز فيقول في كتابه «ضد دهرنك» «ليس الدين سوى انعكاس خيالي وهمي في أذهان الناس من القوى الخارجية التي تسيطر على حياتهم اليومية، وهو انعكاس تتخذ فيه قوى هذا العالم شكل قوى ما فوق الطبيعة»[106]، أي أن القوى الأرضية تتخذ شكل قوى فوق أرضية، هذا يعني أن ما أسميناه انعكاسا لواقع معين قد انفصل عن أصله الواقع حتى أصبح في ذهن الناس عالما آخر في استقلال تام عن قاعدته، ليعود بدوره للتأثير في هذا الأساس كقوى مجردة عاقلة، وأصبح المخلوق الآلهة تتحكم بمصائر الخالقين[107]، وفي كتاب أرسله لينين إلى الكاتب الروسي ماكسيم نموركي يقول لينين «إن البحث عن الله لا فائدة منه، ومن العبث البحث عن شيء غير موجود، وبدون أن نزرع لا نستطيع أن نحصد وليس لك إله لأنك لم تخلقه بعد، والآلهة لا يبحث عنها وإنما تخلق»[108]، كما يقول لينين نفسه في فصل عن

الديـن والاشـتراكية مـا يلـي» الدين يعلم هـؤلاء الذين يكدحون طول حياتهم في الفقر والاستسلام والصبر في هذه الدنيا ويغريهم بالأمل في المثوبة بالعالم الآخر»[109].

فالإلحـاد إذن جـزء طبيعـي مـن فلسـفة الماركسـية، وهـو شـيء لا ينفصـل عنهـا، فهـو ليـس إلا انعكاسـا لعجـز البشـر الطبيعـي والاجتماعي[110]، فدائما كان هناك وفي جميع الطبقات أناس يشكون في إمكانية الخلاص المادي (أي بالنضال الطبقي المكشوف) فيبحثون عن الخلاص الروحي كبديل للخلاص المادي، يبحثون عن السلوان الذي يحفظهم من اليأس، هذا السـلوان الذي لم يجدوه في الفلسـفة (..) بل وجدوه في الدين[111]، إن الفرد الفاشل الذي لا يستطيع حل مشـاكله المتعاقبة قد يلجأ إلى الخمرة أو المخدرات أو الانتحار أو الى التصوف[112].

ويزعـم أصحـاب التحليـل المـادي أن انتشـار الأديـان مرتبـط بالظروف المادية التي عاش فيها الإنسان الأول، فيقولون «إن الإنسان الفطـري فـي العهـد البدائـي كان يقـف عاجـزا أمام الظواهـر الطبيعية كالرعد والفيضانات وغيرها»[113]، وكان ذلك قبل خمسين أو أربعين ألفا من الأعوام، فالطبيعة متقلبة بين خيرها وشرها والإنسان ضعيف في الجسـم والعقل ولا يقدر دائما على قهر القوى الطبيعية الجبارة ولا حتى على فهمها، إنه يحبها ويخافها ومن هنا نشأ الدين، قام على الخوف من الظواهر الطبيعية الرهيبة كما عبر الفيلسوف ديموقريط[114]، فجهل الإنسان بأسباب الظواهر الطبيعية يجعله يردها إلى إرادة عليا، فيسعى إلى كسب عطفها والتماس أسباب الزلفى إليها بتقديم القرابين واصطناع ألوان شتى من العبادات ومن ثم نشأ الإيمان بالقوى الغير المنظـورة، وعبـادة تلـك القـوى، لكـن نظـام الرأسـمالية الجاثم على

صدور الناس يستطيع أن يسلط على الإنسان الفقر والبطالة، فتجد الرأسمالية نفسها مضطرة إلى الاستعانة بالقوى الغير المنظورة، أي بقوة الله[115]، لأنها مضطرة إلي التبرير إلى إقناع الآخرين بما هي نفسها غير مقتنعة به، الدوغما الدينية (أي التعاليم الدينية بعد تحجيرها)[116]، وهذا الإيمان يلاءم الطبقة المستغلة، إذ يصرف جموع الشعب عن الكفاح في سبيل السعادة الدنيوية ويجعلها تتعلق بأوهام البعث، ويغري الناس بأن يشتغلوا بالعبادة، ويخضعوا للطبقة المستغلة ويتقبلوا النظام الرأسمالي على أنه نظام لا مفر منه، وقضاء لا مرد له، ومن شأن الطبقة البرجوازية أن تؤيد الروح الدينية لتضمن سيطرتها على الطبقة العاملة[117]، وتتلاعب بوعي الجماهير.

ويبقى السؤال الذي طرحه العديدون هو أنه إذا كان الدين مجرد انعكاس للظروف المادية التي يعيش فيها الناس كما تقول الماركسية، فلا مجال لأكثر من دين واحد في وقت واحد، ولكننا نجد أن الإسلام والمسيحية والهندوكية وعشرات الأديان الأخرى تسيطر على عقول ناس يعيشون في نفس الظروف الاقتصادية[118]، كما أنه ألا يمكن اعتبار الماركسية نفسها فكرة دينية باعتبار أن الفكرة الدينية قد تتدخل بطريقة مباشرة وإما بطريقة غير مباشرة بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها، فإذا كانت الماركسية قد رفضت الدين كوحي الهي مقدس، فإنها صاغت بالمقابل دينا ارضيا يخضع للهوى البشري على المستويين النظري والتطبيقي، ولاشك أن الفلسفة الماركسية تمثل هنا الدين الأرضي، حيث تحول إنجيل يسوع المسيح إلى إنجيل كارل ماركس، وتحولت الأنظار التواقة إلى فردوس الرب الإله يوم القيامة إلى مطامح متشبثة بالفردوس الأرضي، الذي لم يتحقق إلى حد الآن.

ألم تدفع فكرة كارل ماركس المؤمنين بها إلى التضحية في

سبيلها، وبالتالي فإن قانون الفكرة الدينية ينطبق عليها، «فحيثما زالت فكـرة اللـه مـن التقويـم الاجتماعي والسياسـي فانه تحل محلها أفكار أخـرى وقيـم مغايـرة مثـل فكـرة الدولة أو قيمة المجتمع»[119] أو فكرة الشيوعية، وتسمى «بالديانات البديلة» [120].

كما أنه ألا يمكن اعتبار الـماركسية نفسها نتاج للظروف الاقتصادية التي عاشـتها أوروبا، فإذا كانت الكنيسـة قد تحالفت مع البرجوازية، فإنهـا لـم تعـد خلاصـا روحيا لأولئك الفقراء أصحاب الطبقة العاملة، فاتـجهوا لاعتناق الماركسـية باعتبارها سـلوانا تمنيهم بمسـتقبل أفضل وبفردوس أرضي يتسـاوى فيه الجميع، وبذلك تكون الماركسـية قد حلت محل الدين لكن بصفة مغايرة وبديلة.

فهرست الفصل الثاني.

1 – عزيز السيد جاسم (ديالكتيك العلاقة المعقدة بين المثالية والمادية) بدون طبعة، 1982، بيروت، ص12.
2 – سالم حميش (الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ) مجلة الاجتهاد، عدد 22، بيروت، ص277.
3 – عزيز السيد جاسم (ديالكتيك العلاقة المعقدة....) م. س. ص 48.
4 – نيقولا ميكيافلي (الأمير) تعريب خيري حماد، الطبعة 20، المغرب، ص277.
5 – د عبد الفتاح إمام (المنهج الجدلي عند هيغل) م. س، ص 42.
6 – نيقولا ميكيافلي (الأمير) مرجع سابق، ص277.
7 – د. عبد الفتاح إمام (المنهج الجدلي عند هيغل) م. س، ص 44.
8 – السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، عدد 243، ص108.
9 – محمد فتحي عثمان (التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير) الطبعة1، ص15.
10 – السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مرجع سابق، ص 108.
11 – المرجع أعلاه، ص108.
12 – هيغل (محاضرات في فلسفة التاريخ) الجزء الأول، م. س. ص 39.
13 – المرجع أعلاه، ص35.
14 – نفسه ص 35.
15 – نفسه، ص35.
16 – د. محمد البوزيدي (الديالكتيك المثالية، مكانة كتابة التاريخ في العالم) جريدة الشعبية، عدد32، 1994، ص5.
17 – هيغل (محاضرات في فلسفة التاريخ – العقل في التاريخ–) مرجع سابق، ص42.
18 – المرجع أعلاه، ص42/ 43.
19 – محمد البوزيدي (الديالكتيك المثالية، مكانة كتابة التاريخ في العالم) م.س. ص5.
20 – هيغل (محاضرات في فلسفة التاريخ– العقل في التاريخ–) م. س. ص43.
21 – عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص229.
22 – نيقولا ميكيافللي (الأمير) م.س. ص280.
23 – هيغل (محاضرات في فلسفة التاريخ– العقل في التاريخ–) م.س.ص43.
24 – محمد كامل الخطيب (المجتمع المدني والعلمنة) الطبعة الثانية، لبنان، ص34.
25 – عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) الطبعة الثانية، لبنان، ص 34.

26 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص 233.
27 – عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م.س. ص299.
28 – د. محمد البوزيدي (الديالكتيك المثالية، مكانة كتابة التاريخ في العالم) مرجع سابق، ص5
29 – عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص299..
30 – د. محمد البوزيدي (الديالكتيك المثالية، مكانة كتابة التاريخ في العالم) جريدة الشعبية، م سابق، ص5
31 – محمد السماك (موقع الإسلام في صراع الحضارات) مجلة الاجتهاد، عدد 1995/26، 27، ص307.
32 – محمد كامل الخطيب (المجتمع المدني والعلمنة) مرجع سابق، ص46.
33 – نيقولا ميكيافللي (الأمير) م.س. ص272.
34 – ماكس هوركهايمر (بدايات فلسفة التاريخ) مرجع سابق، ص 34.
35 – الدكتور فاروق سعد (تراث الفكر السياسي قبل وبعد الأمير) مرجع سابق، ص 282/ 283.
36 – د. محمد البوزيدي (الديالكتيك المثالية، مكانة كتابة التاريخ في العالم) جريدة الشعبية، عدد32، ص5.
37 – نيقولا ميكيافللي (الأمير) م.س. ص 335.
38 – د. خالص جلبي (إنزال النورماندي وعظمة التاريخ) مجلة الفيصل، عدد 240، 1996، السعودية، ص55.
39 – عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) مرجع سابق، ص299.
40 – المرجع نفسه، ص 154.
41 – مالك بن نبي (وجهة العالم الإسلامي) الطبعة الخامسة، 1986، دمشق، ص133.// انظر أيضا د. توفيق الطويل (الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية – دراسة مقارنة–) بدون، مكتبة التراث الإسلامي، ص 18.
42 – ويل ديورانت (قصة الحضارة) الجزء الأول، ص6.
43 – محمد بن عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م. س.، ص 168.
44 – عزيز السيد جاسم (ديالكتيك العلاقة المعقدة بين المثالية والمادية) مرجع سابق، ص30.
45 – نفسه، ص40.
46 – محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) م. س. ص 159.
47 – السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، م. س. ص

.108

48 – كارل ماركس (رأس المال –نقد الاقتصاد السياسي) ترجمة محمد عتياني، الجزء الأول، بيروت، ص 22.

49 – نفسه، ص 23/22.

50 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص 161.

51 – السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، م. س. ص .108

52 – عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) الطبعة الثانية، لبنان، ص42.

53 – فاروق سعد (الفكر السياسي قبل وبعد الأمير) م. س. ص 299.

54 – عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) الطبعة الثانية، لبنان، ص42.

55 – محمد فتحي عثمان (التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير –أضواء على تجربة–) م. س. ص 15.

56 – د. عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) بدون طبعة، 1982، لبنان، ص90.

57 – د. محمد البهي (تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق) الطبعة الثالثة، 1975، القاهرة، ص12.

58 – د. عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص45.

60 – محمد فتحي عثمان (التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير...) م. س، ص 17–18.

61 – نفسه، ص22.

62 – قسطنطين زريق (نحن والتاريخ) م. س. ص39.

63 – ميكيافللي (الأمير) م. س. ص301.

64 – مجموعة من الكتاب (نظرية الثقافة) ترجمة علي سيد الصاوي، 1988، عالم المعرفة، الكويت، ص250.

65 – محمد فتحي عثمان (التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير...) م. س، ص 18.

66 – قسطنطين زريق (نحن التاريخ) م. س. ص40.

67 – د. البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم–المادية التاريخية–) م. س، ص5.

68 – د. عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص45.

69 – السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، م.س. ص .109

70 – نفسه، ص109.

71 – محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) م. س. ص158.

72 – السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، م. س. ص 109.
73 – محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) م.س.ص158.
74 – السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، م.س.ص 109.
75 – انظرايضا عبد السلام ياسين (الإسلام وتحدي الماركسية اللينينية) بدون مؤسسة الايمان1978، بروكسيل ص83
76 – مجموعة من الكتاب (نظرية الثقافة) م. س. ص 264.
77 – نفسه، ص264.
78 – السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) مجلة الفيصل، م. س. ص 109.
79 – مجموعة من الكتاب (نظرية الثقافة) م. س. ص 264.
80 – الهاني ادريس (من النبوءة والتاريخ–دراسة في القوانين التاريخية وإمكانية التنبؤ–) مجلة الكلمة، العدد3 ص 95.
81 – د. البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم–المادية التاريخية–) م، س، ص5.
82 – د. سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. ص 99/98.
83 – عزيز السيد جاسم (ديالكتيك العلاقة المعقدة بين المثالية والمادية) مرجع سابق، ص99، 98.
84 – د. عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص55.
85 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) مرجع سابق، ص165.
86 – عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س ص242.
87 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) مرجع سابق، ص157.
88 – د. البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم–المادية التاريخية–) مرجع سابق، ص5.
89 – د. عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص57، 56.
90 – عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص237.
91 – د. البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم–المادية التاريخية–) مرجع سابق، ص5.
92 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس الى توينبي) مرجع سابق، ص262.
93 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) مرجع سابق، ص151.
94 – د. عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص232.
95 – محمد رشاد خليل (المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره) تمهيد وتقديم

محمد امحزون، الطبعة الأولى 1406/1986، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ص79.
96 – د. عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) بدون طبعة، 1982، لبنان، ص91.
97 – محمد رشاد خليل (المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره) م. س. ص 80.
98 – د. عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) بدون طبعة، 1982، لبنان، ص91.
99 – عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م. س. ص262.
100 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص262.
101 – د. عبد المنعم خفاجي (الاسلام والحضارة الإنسانية) بدون طبعة، 1982، لبنان، ص61.
102 – المستشرق جيب (علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي) ترجمة د. عادل العوا، الطبعة الأولى1977، بيروت، ص29
103 – د. عبد المنعم خفاجي (الاسلام والحضارة الإنسانية) بدون طبعة، 1982، لبنان، ص63، 62.
104 – نفسه، ص 63.
105 – عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ) م.س، ص 241، 240.
106 – د. عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص233.
107 – بوعلي ياسين (الثالوث المحرم–دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي) الطبعة4، 1980بيروت ص14-15
108 – د. عبد المنعم خفاجي (الاسلام والحضارة الإنسانية) بدون طبعة، 1982، لبنان، ص63.
109 – المستشرق جيب (علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي) ترجمة د. عادل العوا، م. س. ص8.
110 – نفسه، ص8.
111 – بوعلي ياسين (الثالوث المحرم–دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي) م. س. ص27، 26.
112 – نفسه، ص 154.
113 – د. عبد المنعم خفاجي (الاسلام والحضارة الإنسانية) م. س. ص64.
114 – بوعلي ياسين (الثالوث المحرم–دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي) م. س. ص13.
115 – د. عبد المنعم خفاجي (الاسلام والحضارة الإنسانية) م. س. ص62.
116 – بوعلي ياسين (الثالوث المحرم–دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي)

م . س . ص154 .

117 - د . عبد المنعم خفاجي (الاسلام والحضارة الإنسانية) م . س . ص62 .

118 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) مرجع سابق، ص74.

119 - المستشرق جيب (علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي) م . س . ص6

120 - نفسه، ص6.

الفصل الثالث

نظريات التعاقب الدوري

1 – التعاقب الدوري عند ابـــن خلدون.

2 – نظرية النكوص الحضاري عند فيكو.

3 – حتمية السقـــــوط لدى اشبنجلر.

4 – الدورة الحضارية عند توينبـــي.

أ - التعاقب الدوري عند ابن خلدون.

أ - التاريخ عند ابن خلدون.

اعتبر عبد الرحمان ابن خلدون (1332-1406) التاريخ فنا من الفنون التي تتداولها الأمم، والفن هنا بمعنى التقنية والمهنة والخيال والإبداع الأدبي[1]، يقول ابن خلدون «أما بعد فان فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال،وتشد إليها الركاب والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والاقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال»[2]، ويقول أيضا «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا»[3].

والتاريخ عند ابن خلدون «في ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى (..) وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، لذلك فهو أصيل في الحكمة عريق»[4].

لقد أعطى ابن خلدون لحوادث الدول عللا وأسبابا، وكان يطمح أن يصبح أصلا يقتدي به من بعده المؤرخون[5]، يقول «لقد سلكت في تربيته وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية وما يمتعك

بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»[6].

فابن خلدون هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني، إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشد عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون، كظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء[7]، ولاحظ أن كثيرا من المؤرخين لا يتجاوزون في كتابتهم التاريخية النقل المباشر عن سابقيهم، وكأن التاريخ حكاية عن السلف، مع أن التاريخ في جوهره فلسفة عميقة لقوانين الاجتماع، وبهذا النهج عارض من سبقه من المؤرخين الذين جمعوا الروايات دون نظام منهجي خاص يفرق بين الحقيقي والأسطوري من الأخبار[8].

ب- منهجية ابن خلدون التاريخية.

يعتبر كتاب مقدمة ابن خلدون من أوائل الكتب التي تعرضت لذكر القواعد العامة لفهم التاريخ، فهو بحث تاريخي نقدي، يعارض فيه مؤلفه اتجاه من سبقه من المؤرخين الذين جمعوا الروايات دون منهج خاص يفرق بين الأسطوري والحقيقي من الأخبار[9]، فكانت الأحداث تروى على علاتها دون تمحيص أو تدقيق، فالأغلبية الساحقة من المؤرخين العرب السابقين استوعبوا بلا نقد مادة التاريخ المنقولة إليهم بطريقة الإتباع[10]، يقول ابن خلدون»إن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها (..) وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع ولم يراعوها (..) فالتحقيق قليل»[11]، فقد كان اغلب المؤرخين يحصرون علمهم في حشد الروايات وتوثيق السند دون القيام بنقد الأخبار على أساس طبائع

العمران، يقول الطبري إنما أدينا ذلك حسب ما أدي إلينا[12].

فلئن كان فضل المؤرخين القدامى في أمانة النقل وغزارة المادة التي صنعوا منها كتبهم، فإن ابن خلدون قد أضاف إلى ذلك فضلا آخر في ناحيتين، الأولى في تفريقه بين التاريخ وفلسفته، والثانية في تساؤله الدؤوب عن العلل والأسباب للحوادث والوقائع ومحاولة الوصول إلى إجابات منطقية مستمدة من معرفته بطبائع العمران[13]، يقول ابن خلدون في المقدمة «لقد أنشأت في التاريخ كتابا، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا، وفصلت فيه الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، وما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك» [14].

لقد كتب ابن خلدون مقدمته أساسا من اجل وضع معايير بيد المؤرخ يعتمدها في معالجة الوقائع التاريخية، ليتبين ما يحتمل الصدق ويمكن قبوله والتسليم به مما لا يحتمله، فيرفض ويحسب على الكذب والوضع[15].

كما أجرى تحقيقات هامة على تراث أسلافه من المؤرخين كابن هشام وابن إسحاق والواقدي والبلاذري وابن عبد الحكم والطبري والمسعودي وابن الأثير وغيرهم، فاستبعد بعضها على أنها محض اختلاق غير ممكن الحدوث بسبب طبائع الأشياء وقوانين العمران، وشك في صحة كثير منها على أنه موضع ريبة، وقد بنا هذه التحقيقات

علـى مـا قـرره فـي مقدمته بصدد الاجتماع الإنسـاني، ومناهج البحث العلمـي وقواعـد التحـري التاريخـي[16]، فالفيصـل الـذي يميز الوقائع التاريخيـة الحقيقيـة مـن الدعـاوى الكاذبـة هـو معرفـة مطابقـة أحوال العمران[17]، (أي القوانين الداخلية للعمران البشري وعلى معرفة طبائع الأحوال)، لذلك فمن أسباب أخطاء المؤرخين بالإضافة إلى التشيع للمذاهب، الجهل بطبائع أحوال العمران[18]، لذلك رمى ابن خلدون فـي مقدمتـه مـن وراء دراسـة للظواهـر الاجتماعيـة إلـى الكشـف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها وتطورها، وما يعرض لها من أحوال، فاستنبط قانون «المطابقة للنواميس الاجتماعية»[19].

ج- قانون المطابقة لأحوال العمران عند ابن خلدون.

استنبط ابن خلدون قانون المطابقة للنواميس الاجتماعية فوضع بذلك علم العمران، وهو علم مستقل بنفسه[20]، وكان أهم سبب دعا ابن خلدون إلى إنشاء هذا العلم الجديد، حرصه على تخليص الكتب التاريخيـة مـن الأخبـار الكاذبـة[21]، وإصلاح وتقويم ما وقع من أوهام وأخطاء ([22]، فقد كان ابن خلدون واعيا كل الوعي انه كان مجددا في ما تناوله من قضايا بكتابه الأول في العمران، المشهور باسم المقدمة، «فقـد أعطـى للحـوادث علـلا وأسـبابا، فكمـا أن للطبيعة قوانين معينة تسـير حوادثها وفقها، فكذلك العمران البشـري أو الاجتماع الإنسـاني له عوارضه الذاتية الخاصة به[23]، ويقصد ابن خلدون بالعوارض الذاتية ما نقصده نحن من كلمة القوانين[24].

إن تطبيـق ابـن خلـدون لقانـون المطابقـة جـره إلى الكشـف عن القوانيـن الاجتماعيـة، وذلـك لكـي يجعل منها بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيمـا ينقلونـه[25]، فـإذا كان أهـل الحديـث مثلا يركزون جهودهم على

النقد الذاتي، فقد اكتشف ابن خلدون أهمية النقد الباطني، فإذا كانت الشريعة جملة إنشاء فان التاريخ محض خبر، يحتاج إلى معيار خاص ومنهجية أليقه به[26]، وبسبب هذا رفض ابن خلدون رفضا قاطعا كل الروايات الغير الموافقة لأحوال العمران.

وقد أعطى نماذج من تطبيقه لقانون العمران الذي ابتكره، وذلك في مقدمة كتابه الأول الذي خص به «علم التاريخ وتحقيق مذهبه»[27]، وقد أورد فيه أمثلة لأخبار مستحيلة الحدوث وردت في كتب المؤرخين السابقين[28]، فهو يرى أن ما أورده المسعودي وغيره من أن جيوش موسى عليه السلام قد بلغت ستة آلاف مقاتل لا يثبت أمام النقد الباطني لأسباب جغرافية وإستراتيجية[29].

كما اعتبر دخول افريقش المغرب خرافة، وغزوات التبابعة ملوك اليمن لبلاد المغرب من الأخبار الواهية، يفندها بأدلة عقلية وجغرافية وسياسية[30]، يقول ابن خلدون» "ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة من أخبار التتابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى أفريقية والبربر من بلاد المغرب (..) وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة،عريقة في الوهم والغلط أشبه بحديث القصص الموضوعة، وذلك أن ملوك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب، وقرارهم وكراسيهم بصنعاء باليمن، وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها، بحر الهند من الجنوب وبحر فارس الهابط من البصرة من المشرق، وبحر السويس (يقصد البحر الأحمر) الهابط منه إلى السويس من أعمال مصر من جهة المغرب كما تراه في مصور الجغرافيا»[31].

ومن الأخبار المستحيلة عند ابن خلدون ما نقله المسعودي أيضا في تمثال الزرزور الذي تجتمع إليه الزرازير في يوم معلوم من السنة

حاملة للزيتون ومنه يتخذون زيتهم (..) امثال ذلك كثير وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار، وتمييز صدقها من كذبها[32].

ثم يضيف ابن خلدون أمثلة كثيرة منها قصة مدينة ارم ذات العماد، ونكبة البرامكة وغيرها، يقول «واعرق في الوهم ما ورد في شان ارم ذات العماد تلك المدينة المزعومة التي لم يقع لها أحد على اثر»، وكذلك نكبة البرامكة نشأت عن قصة غرامية بطلاها جعفر بن يحيي البرمكي والعباسة أخت الرشيد ويعللها بأسباب أعمق وأكثر علاقة بطبيعة الملك ومقتضياته، ومنها ما كان من استبدادهم على الدولة، وسيطرتهم على أموالها[33].

د- التعاقب الدوري عند ابن خلدون.

يعد ابن خلدون مبتدع نظرية التعاقب الدوري للدول في تاريخ الفكر الإنساني من حيث بعدها الاجتماعي والفلسفي العام[34]، وقد توصل إلى الاقتناع بفكرة التعاقب في الحضارة (الدولة عنده) وقارن في دائرية التغيير بين الإنسان والمجتمع.

فللمجتمع في نظره عمر يمر به كعمر المرء الذي يولد، ثم يكتمل نموه، ثم يهرم فيموت[35]، وعلى هذا الأساس تمر الدولة بالمراحل التالية بداوة - ازدهار - تدهور[36].

إن الدولة كانت المحور الأساسي الذي تدور حوله أبحاث ابن خلدون ونظرياته[37]، إذ قاسها قياسا تاما على عمر الفرد ومراحل تطوره، وجعل للدولة أعمارا كما للأشخاص، وهي النظرية التي تمثل جوهر فكره في الدورة العضوية للدولة[38] يقول ابن خلدون في المقدمة أن «الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص»[39]، ويرى أنها «لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص من العمر

الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته»، قال الله تعالى ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً...﴾[1] (سورة الأحقاف، الآية 16)[40].

كانت المسألة الأساسية التي شغلت ابن خلدون هي كيف تنشأالدول؟ وما هي عوامل ازدهارها؟ وما أسباب هرمها؟.

إن حركة التاريخ عند ابن خلدون هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة على شكل دورة (..) وهذا الانتقال يتم عبر الدولة[41] على خمس مراحل.

في المرحلة الأولى: تنشأ الدولة على أنقاض دولة سابقة لها.

المرحلة الثانية: ينفرد صاحب السلطان بالحكم بعد أن يكون قد تخلص ممن اشتركوا معه في تأسيس الدولة، (الثورة تقتل أصحابها).

وفي المرحلة الثالثة: تسود الراحة والطمأنينة، وتزدهر الدولة وتتقوى.

وفي المرحلة الرابعة: تتحول الراحة والطمأنينة إلى قناعة وسكون ومسالمة.

وتأتي المرحلة الخامسة تتمة للمرحلة السابقة ونتيجة لها، حيث تفقد الدولة هيبتها فتتحلل وتزول[42].

وتتميز هذه الأطوار الخمسة بما يلي:

الطور الأول: طور الظفر والاستيلاء على الحكم.

الطور الثاني: طور الاستبداد والبطش.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك والتمتع بملذات الدنيا، مما تنزع إليه طباع البشر من تخليد الأثر

(1) القران الكريم، سورة الاحقاف الآية 16.

وتحصيل المال والإسراف في الشهوات.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة والسكون، ويكون صاحب الدولة في هذا مقتنعا بما حقق سابقوه وما أنجزوه من أعمال.فيتتبع آثارهم حذو النعل بالنعل.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة مخربا لما كان سلفه يؤسسون، وهادما لما كانوا يبنون، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تتخلص منه[43].

فإذا كانت الدولة تمر بأطوار خمسة، فإنها لا تعدو ثلاثة أجيال، جيل البداوة وجيل الحضارة وجيل الترف الذي تسقط في عهده الدولة[44].

الجيل الأول وهو جيل البداوة: يتميز السكان فيه بخشونة وشظف العيش والبسالة والافتراس والتماسك والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم[45]، والبدو هم المقتصرون على الضروري من العيش في أحوالهم العاجزون عما فوقه[46]، ولكن البدو سرعان ما يتطورون إذ يتحول حالهم من البداوة إلى الحضارة والعمران بفعل الملك[47] مع الجيل الثاني، والحضارة إنما هي تفنن في الترف والملذات وإحكام الصنائع المستعملة[48]، وبناء القصور والاستمتاع بأحوال الدنيا، وإيثار الراحة على المتاعب، ولذلك يقول ابن خلدون «إن من طبيعة الملك الدعة والسكون والترف»[49] الذي هو غاية الحضارة، وهو يزيد الدولة في بدايتها قوة، إذ تتباهى المجتمعات المتحضرة به ولكنه أيضا هو العلة الأساسية لبداية الانحلال في الدولة، وهو المؤذن بخراب العمران.

فالحضارة تفسد طباع البداوة، إذ يتجه أصحاب الدولة إلى

الإسراف في التنعم، ويزهدون في العمل ويركنون إلى الدعة والسكون، ويخلدون إلى الراحة والشراب، ويكثرون من النساء ومعاقرة الخمر، فتزول هيبة السلطة من النفوس وتكثر القلاقل والفتن، وتظهر المعارضة ويتقوى الأعداء فيفلت زمام الأمور، وتبدأ الدولة في السقوط فتظهر جماعة أخرى من البدو تسعى إلى الملك والريادة فتحل محلهم.

فالترف مظهر الحضارة، وهو هادمها أيضا وهو غاية العمران ولكنه مؤذن بنهايته أيضا[50]، فالحضارة غاية العمران ونهاية لعمره، وإنها مؤذنة بفساده[51].

وتتجلى آثار الحضارة المفسدة للعمران في حياة البذخ والترف[52]، إذ سرعان ما ينسى سكان الجيل الثالث عهد الخشونة والبداوة (..) فيفقدون بذلك حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته[53]، فتفسد أخلاقهم وطباعهم، فينقلب التناصر إلى تنافر، والتعاضد إلى تخاذل، والكفاح المشترك من اجل المصلحة المشتركة، إلى نزاع وصراع من اجل مكاسب شخصية ومصالح خاصة[54]، فيظهر الظلم إلى جانب الترف، وهما مظهران من مظاهر خراب العمران وسقوط الدولة[55]، والى ذلك يشير قوله تعالى في سورة الإسراء ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾[1].

خلاصة القول أن الحضارة عند ابن خلدون طور طبيعي فالتمدن غاية البداوة، ولكن البدو عندما يتطورون في أساليب العيش ويتقدمون في الصنائع فإنهم ينتهون إلى الفناء، لأن الحضارة تحمل في طياتها بذور الفساد[56]، فتهرم الدولة وتسقط، والهرم عند ابن خلدون مسالة

---

(1) القران الكريم، سورة الإسراء، الآية 16.

طبيعية في الدولة إذ يقول «وهو من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواءها ولا ارتفاعها لما انه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل»[57]، وهكذا تفسح الدولة المنهارة المجال لقيام دولة جديدة تمر بنفس الأطوار والمراحل.

2 - نظرية النكوص الحضاري لفيكو.

يجب الإشارة في البداية إلى أن دراسة التاريخ قد جابت أرضا جديدة مع جيوفاني باتيستا فيكو (1668- 1744) في كتابه «العلم الجديد في الطبيعة المشتركة بين الأمم»، فقد وصفه جول ميشيليه بأنه أبو فلسفة التاريخ بشيء من الحماس بلا شك، غير أن فيكو بحق قد قام فعلا بتمهيد الطريق إلى ذلك، فهو إذن يبرز كأحد مؤسسي علم التاريخ[58].

وكان فيكو يفرق بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي، فيعتبر أن الأول يختص بتاريخ اليهود والمسيحيين، والثاني يختص بتاريخ الأمم أو الوثنيين (بتعبيره) وقد هيأ له الجزء الأكبر من مؤلفاته[59].

وقد اعتقد فيكو أن المجتمعات الإنسانية تمر بحلقات حضارية[60]، على شكل دورات، وقسم فيكو على إثر هذه النظرية التاريخ إلى ثلاث مراحل (مرحلة الهمجية، ومرحلة البربرية، ومرحلة الحضارة) [61].

وهكذا فالتاريخ في رأي فيكو يدور في حلقة لولبية صاعدة ومتجددة على الدوام، إذ تمر المجتمعات الإنسانية بمراحل معينة من التطور الذي ينتهي إلى الانحلال أو السقوط في البربرية، لتبدأ من جديد مراحل أخرى أعلى درجة مما سبقتها، لينتهي هذا التطور مرة أخرى إلى الانحلال، وبذلك تتشابك الحلقات التاريخية[62]، فالتقدم

ليس قانونا في الطبيعة التاريخية، فما كسبه جيل يستطيع الجيل الذي يليه أن يفقده، ويستطيع فكر الناس أن يسن مناهج تقود إلى البلاء والبربرية[63]، وعلى هذا الأساس ففيكو يرى أن المجتمع يمر بفترات متعاقبة من الازدهار الذي يعقبه الانتكاس وهكذا[64]...

ولقد تأثر فيكو بالمصريين القدامى كثيرا فقد تبنى تصورهم القائل بوجود ثلاث أزمنة للعالم[65]، ويعتبرهم بذلك قد قدموا خدمة عظمى للتاريخ، لأنهم يقسمون عهودهم إلى ثلاثة أدوار (دور الآلهة، دور الأبطال، دور البشر)، وعمم فيكو هذه الأدوار الثلاثة على جميع الأمم والشعوب في جميع العصور[66]، فكل أمة في نظره تنتقل في تاريخها من دور الآلهة إلى دور الأبطال فدور البشر، وعندما تبلغ غايتها من الدور الأخير تعود مرة أخرى إلى دور الآلهة، وتبدأ كذلك دورة جديدة على شاكلة هذه الدائرة الأزلية الأبدية[67] في سير تذبذبي أو حلزوني، ومن ثم طبق فيكو هذه الآراء، وهذا التقسيم على تاريخ اليونان والرومان والقرون الوسطى[68].

عصر الآلهة: وهي المرحلة الأولى من مراحل الدورة، تسود فيها الخرافات والأوهام والأساطير، ويسيطر على الناس الخوف الشديد من الظواهر الطبيعية، ويتملكهم الإيمان القوي بإرادة وسلطة الآلهة، وتحكمها المطلق في المصائر البشرية[69]، وتكون طباع البشر والشعوب خلال هذه الفترة فضة وغليظة تتوافق وظروف الحياة السائدة[70].

عصر الأبطال: تنتقل فيه السلطة من رجال الدين والكهنوت إلى رجال الحرب والسياسة، ويظهر على أساسه نظام أرستقراطي مستبد، يحكم فيه الأغنياء السادة وهم أقلية المجتمع، ويحتقر فيه العبيد والخدم وهم الأكثرية، ويتحكم هؤلاء الأرستقراطيون خلال

هذه المرحلة بقوتهم وجبروتهم على باقي الفئات الشعبية المهضومة الحقوق، ويشكلون طبقة متميزة الحقوق والامتيازات داخل الدولة، ومن مميزات هذه المرحلة انتشار أعمال السخرة، وانقسام المجتمع إلى طبقات متباينة وتغيب المساواة بصفة نهائية بين الأفراد [71].

عصر الإنسان: يبدأ هذا العصر بوعي الناس بحقوقهم واعترافهم أنهم متساوون في الحقوق والواجبات بالطبيعة، وخلال هذه الفترة يحصل الإنسان على حقوقه الكاملة كمواطن حر بالتدرج، وتظهر الديمقراطية كنظام جديد لممارسة السلطة واشراك الشعب في اختيار ممثليه وإن على مراحل، وتنتشر قيم لم تكن موجودة سابقا مثل الحرية والمساواة والعدالة بين الناس، وتسقط خلال هذا العصر الديكتاتورية والنظم الاستبدادية الظالمة وتحل محلها الديمقراطية[72].

وهذا العصر كما يراه فيكو يتضمن بذور انهياره وفنائه، إذ أن الديمقراطية وإعلان المساواة بين أفراد الدولة لا تلبث أن تغري العامة بالتطرف في المطالبة بحقوقها، والتمادي في ذلك إلى أبعد الحدود، وذلك يزيد من حدة الصراع والمنافسة بين طبقات المجتمع بدلا من أن يخفف منه، فينشأ عن ذلك ضعف الروابط التقليدية بين الطبقات الاجتماعية، وتكثر الفوضى والمشاكل وتزداد الفتن، وتنتشر الصراعات والحروب والاقتتال والتطاحن، فيكون الانحلال والفساد الذي يؤذن بانتهاء الدورة الحضارية كلها، فإذا وصل المجتمع إلى مثل هذه الحالة من التدهور والتردي تعذر تماما الإصلاح الداخلي، فلا يبقى إلا غزو من الخارج يوافقه انحلال من الداخل، يعود بعده المجتمع إلى بربرية عامة، لتبدأ دورة حضارية جديدة أعلى من سابقتها متدرجة من عصر الآلهة إلي عصر الأبطال إلى عصر الإنسان وهكذا دواليك تمضي الحياة الإنسانية في دورة دائمة[73]، ولقد مرت جميع

الشعوب القديمة بمراحل هذا التطور وهذه الصفة الدورية للتاريخ تحدثها الطبيعة الملازمة للإنسان[74].

إن فيكو يعتبر كل دورة يعقبها بالضرورة سقوط جديد في البربرية، وبداية لدورة جديدة[75]، فبعد الملكية البدائية تأتي الجمهورية الأرستقراطية أولا، ثم تعقبها الديمقراطية، وتليها الإمبراطورية، وأخيرا الانحطاط[76].

فالعودة إلى الهمجية أو البربرية أمر غير مستبعد عند فيكو، إذ يمكن أن يقع عند جميع الأمم، إما لأسباب خارجية أو إثر صدمات داخلية عنيفة.

وقد طبق فيكو هذه الآراء على تاريخ اليونان والرومان والقرون الوسطى بأوروبا، فاعتبر أن دور الأبطال لم يستمر طويلا عند اليونانيين، ذلك أن ظهور الفلاسفة عندهم عجل بسرعة أمر انتقالهم إلى الدور البشري من غير أن يتركهم يهيمون مدة طويلة في الدور البطولي[77]، وقد كانت القرون الوسطى التي أعقبت سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية بأوربا أيضا عصرا جديدا للأبطال، بربرية ثانية بظلامها ووحشيتها وتقوقعها[78]. وتجسيدا واضحا للنكوص الحضاري لدى الشعوب والأمم.

3 - حتمية سقوط الحضارات عند اشبنجلر.

كانت نظرية اوزفالد اشبنجلر تجليا واضحا للمخاوف التي اجتاحت شعوب أوربا بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، فقد خرج الغرب محطما اقتصاديا وبشريا، كما أن انتشار الأنظمة الديكتاتورية كالفاشية والنازية بشكل سريع في ايطاليا وألمانيا كان ينبئ بخطر مشوب بالخوف والارتباك من المصير والمستقبل.

وتقوم نظرية اشبنجلر (1880-1960) على تصور بيولوجي لحركة التاريخ، ذلك أن الحضارة في مفهومه كائن عضوي طبيعي، تنشأ وتزدهر وتنمو وفي الأخير تشيخ وتفنى، وتبدو هذه النظرية واضحة في كتابه "اضمحلال الغرب" هذا الكتاب الذي ذاع صيته بسرعة وكان له وقع الصدمة على المجتمع الغربي، إذ ناقشه الكتاب والمفكرون وتابعه عامة الناس، وكتبت ضده مقالات نشرت في أشهر الصحف والمجلات، فارتفعت عدد نسخ الكتاب وأعيد طبعه مرات عديدة، واشتهر اسم اشبنجلر الكاتب الذي تحدث عن مصير الحضارة الغربية وتنبأ بسقوطها المحتم.

وقصة الحضارة عند اشبنجلر قصة طويلة لا تنتهي، فقد كان هناك وسوف يظل في المستقبل عدد لا يحصى من الحضارات، وليست الحضارة الغربية إلا واحدة من هذه الحضارات يسري عليها ما سرى على من سبقها.

ويجب الإشارة في البداية إلى أن اشبنجلر يقسم التاريخ العالمي إلى حضارات متناوبة، وكل حضارة تمثل وحدة مستقلة بنفسها، فكل حضارة عنده تعبر عن روح معينة، والروح تختلف من حضارة لأخرى، فلكل منها صفة خاصة بها تميزها عن غيرها، فلا توجد حضارة عامة بل لكل حضارة فلسفتها وتصوراتها الخاصة بها، ولكل منها حياة محدودة ما تلبث أن تنتهي.

فالحضارات كلها تسمو ثم تنحط وتتدهور وتفنى[79]، ولكل حضارة دورة حياة كاملة تبدأ بالنمو، ثم الشباب والنضج والقوة وأخيرا الشيخوخة التي يتبعها الموت المحتم، «فلكل حضارة عمر محدد كالعمر الذي يمر منه الإنسان، طفولة ورجولة وشيخوخة»[80]، فالإنسان مخلوق يعجز عن تغيير مجرى مصيره.

وفق تقديراته يبدو مستقبل شعب ممكن التصور في ملامحه الخاصة منذ اللحظة التي يقع فيها تحت معطيات حضارة ما، لأن تطور المدنية يسير دائما وفق خط معين، فله فترة ربيع تخلق دينا جديدا ومفهوما جديدا للعالم، ثم فترة صيف هادئ في مفاهيم فلسفية ورياضية، ثم فترة خريف تنضج فيه الثقافة والعقلانية، وأخيرا فترة شتاء يسقط فيها في المادية واعتماد احترام العلم وخسارة التفكير المجرد، لتصل تلك الحضارة أخيرا إلى التقهقر والموت[81].

يتصف منهج اشبنجلر بالجبرية المطلقة حيث أن لكل حضارة صيرورة حتمية، واتجاها زمنيا معلوما، ومصيرا وتاريخا محددا، وان الحضارة أسيرة مصيرها، فهو يرى أن التاريخ خاضع لقانون حديدي، يتمثل في المصير المحتوم،فليس الإنسان هو الذي يصنع التاريخ ولكن الأحداث والحوادث هي التي تختار إنسانها وتصنع تاريخها[82].

إن التاريخ عند اشبنجلر يتصف بما يتصف به الوصف الطبي للأعراض[83]، فحتمية السقوط أمر لا مفر منه[84]، لذلك فالحضارة الغربية اليوم عند اشبنجلر في عصر تدهور واضمحلال[85]، وأنها وصلت إلى مرحلة الموت[86]، وان هذه الأزمة التي تمر بها الحضارة الغربية ليست أزمة طارئة ولكنها مأساة مؤجلة، لا يمكن تجنبها إذ لا مفر من المصير[87]، ذلك أن الحضارة الغربية الحالية قد فقدت حيويتها، ودخلت في مرحلة الاستمتاع المادي والترف الفكري الذي لا يكون بعده سوى الانحلال والتفسخ والأفول، فالغرب سائر لا محالة إلى الفناء والانهيار والسقوط..

يقول اشبنجلر «تموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إمكانات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية

وفنون ودول وعلوم،ومن ثم تعود إلى الحالة الروحية الأولية»[88]، وهذه علامة موذنة بخرابها وانهيارها.

فميلاد الحضارة عند اشبنجلر مرتبط بالحصانة الروحية التي تستيقظ فيظهر الإبداع ثم الفتوة فالشباب وهو قمة العطاء، فالشيخوخة التي تتميز بالعقم وانعدام الابتكار والإبداع فيحصل الفناء[89]، ويبدو هنا بوضوح أن اشبنجلر يشير إلى أن التاريخ هو سجل الثقافات المختلفة عند الأجيال المتعاقبة، وقد حاول أن يقدم في كتابه «سقوط الغرب» نظرية عامة للتاريخ كما حاول فيما يتعلق بهذه النظرية أن يقدم الأسس التفصيلية التي تدل على انهيار الثقافة الغربية[90].

نخلص أخيرا إلى أن الحضارة عند اشبنجلر تمر بمراحل الشباب فالأوج فالشيخوخة لتعقبها فيما بعد الحضارة اللاحقة، وهذا التفسير بيولوجي يشبه فيه اشبنجلر المجتمعات بالكائنات الحية[91]، فلا مفر من سقوط الحضارة الغربية تماما كما يعتقد أي طبيب أن موتنا لا مفر منه[92]، إنها الدورة البيولوجية!!

4 - الدورة الحضارية عند توينبي .

قدم ارنولد توينبي (1889-1975) تصورا فلسفيا للدراسات الحضارية، مؤسسا على نظرة تاريخية موثقة بالأسانيد والشواهد، وتعد نظريته إحدى النظريات التي يعتد بها كثير من الباحثين فإلى جانب زميليه فيكو واشبنجلر، يعد من أشهر أعلام فكرة التعاقب الدوري للحضارات في الثقافة الغربية الحديثة[93].

وتعتبر نظريته من أهم النظريات في فلسفة التاريخ، إذ عكف على دراسة حضارات العالم طوال نصف قرن تقريبا، وقد قيم هذه الحضارات بعد دراسة طويلة تقييما موضوعيا[94]، فقد ذهب لإحصائها

ومقارنتها قصد الوقوف على ثوابتها[95].

وقد كان لمقدمة ابن خلدون التي أشرنا إليها في مناسبة سابقة أعمق الأثر في نظريته الحضارية، وخصوصا فيما يتعلق بفكرة التعاقب الدوري، ودور الأديان في نشأة الحضارات وارتقائها، ولا يخفي توينبي إعجابه الشديد بابن خلدون، فقد عبر عن ذلك في أكثر من مناسبة،وليس بغريب أن يكون لهذا الإعجاب الشديد دوره في رؤيته التاريخية[96]، فقد قرر في موسوعته الرائعة «دراسة في التاريخ» أن ابن خلدون قد وضع فلسفة التاريخ وأرسى أسسها بلا مراء... وأنه أعظم عمل من نوعه ابتدعه عقل في أي مكان أو زمان [97]،يقول توينبي في المجلد الثالث من الكتاب السابق الذكر «...إنه في مقدمته للتاريخ العالمي قد تصور وصاغ فلسفة التاريخ تعد بلا شك أعظم عمل من نوعه...»[98].

تقوم نظرية توينبي في فلسفة التاريخ على قانون التحدي والاستجابة، وهو بذلك استبعد تماما من مجال بحثه النظرة العرقية التي تعتبر الجنس الآري النوردي أسمى الأجناس[99]، ورفض تفسير نشأة الحضارات بعامل العرق أو الجنس[100]، فلا دور عنده لجنس معين في التشكيل الثقافي للحضارات، وقد وجه بفكرته الواضحة هذه ضربة موجعة لأنصار نظرية التعصب القائلين بتفوق جنس بعينه ذو بشرة بيضاء وشعر اصفر وعيون زرقاء (المقصود الإنسان النوردي).

كما استخلص توينبي أن البيئة الجغرافية[1] وحدها غير كافية لتفسير قيام الحضارات، وإنما السبب في نشوئها هو التحدي والاستجابة، أي أن مجموعة من العوامل المادية والبشرية تتحدى

(1) للبيئة الجغرافية التي ينشا فيها شعب من الشعوب اثر كبير في قيام الحضارة، لكنها ليست العامل الأهم.

المجتمع فتثير فيه روح الاستجابة المنتصرة على هذا التحدي، ويحشد توينبي لنظريته جملة من الأدلة والشواهد التاريخية[101]، التي برهن من خلالها أن العامل الإيجابي والحاسم في تكوين الحضارات وبروزها هو عامل التحدي والاستجابة.

أ- نظرية التحدي والاستجابة.

لم يكن نشوء الحضارات في رأي المؤرخ البريطاني توينبي ناتج عن تأثير العوامل البيولوجية وحدها، أو تأثير العوامل الجغرافية الطبيعية والبيئية[102]، وإنما تنشأ الحضارات نتيجة التحدي الذي تفرضه الطبيعة التي تضع الإنسان دائما أمام تحديات جديدة غير متوقعة تخلقها خلقا[103]، مثل الهجرات التي كان سببها الجفاف[104]، وقد يكون التحدي في صورة غزو أو حرب أو تهديد بالاسترقاق، وإلى هذه الأشكال من التحدي يرجع توينبي الظروف العامة التي تتشكل ضمنها الحضارات[105].

فمفهوم تحد أو رد ومفهوم استجابة أو رجع، هما مفتاح فهم وشرح تاريخ توينبي في تحديد مصير كل حضارة، من حيث النمو والولادة، أو من حيث الأفول والسقوط..

ويعني التحدي وجود ظروف صعبة تواجه الإنسان في بناء حضارته، وتكون استجابته إما ناجحة إذا تغلب الإنسان على هذه المصاعب، أو استجابة فاشلة إذا عجز الإنسان على مواجهة هذه المصاعب[106].

فالتغلب على هذه المصاعب هو واقعة نمو حضاري، والرزوخ تحت وطأتها عند الانطلاق علامة على الانحلال والسقوط[107]، والتحدي إما يكون ناتجا عن الظروف الطبيعية الصعبة والقاسية أو يكون تحديا بشريا في شكل عدوان خارجي من طرف دولة أو جماعة

بشرية أخري معادية.

***التحدي الطبيعي**: تضع الطبيعة أمام الإنسان دائما تحديات مختلفة، وتعتبر البيئة إحدى التحديات التي تواجه الشعوب باستمرار، ويرى توينبي أن الشعوب لا تزدهر في أسهل الظروف، وإنما على العكس تزدهر في الظروف التي تتحداهم أشد تحد، فالناس الذين يعيشون في ظروف سهلة هم ضعاف، وأن الذين يعيشون في ظروف صعبة هم أقوياء، فإذا أرادت الحضارة أن تكون قوية روحيا وثقافيا فإنها بحاجة إلى محيط قاس[108]، فالظروف الطبيعية الصعبة لا السهلة هي التي تستحث الإنسان على التحضر، فرقة العيش حائل دون قيام الحضارة، إذ الشدائد وحدها هي التي تستثير الأمم[109]، فالحضارة تتكون في البيئة الصعبة غير الميسرة لمعيشة الإنسان، وان اليسر هو عدو الحضارة[110]، فالبيئات الطبيعية الصعبة هي الحافز الأكبر لنمو الحضارة، وربما ازداد هذا الحافز قوة بازدياد البيئة صعوبة[111].

فتوينبي يرى أن الحضارة لا تنشأ في البيئة السهلة، وإذا كان نهر النيل هو سر قيام الحضارة المصرية الفرعونية القديمة فلماذا لم تنشأ اذن حضارات مماثلة في بيئات مشابهة للبيئة المصرية؟ لماذا لم تنشأ في واد الأردن أو حوض الكونغو أو حوض الدانوب مثلا؟. إن السر يكمن في طبيعة التحدي وأسلوب الاستجابة[112].

إن الجفاف التدريجي الذي دب بعد انتهاء العصر الجليدي في المناطق الافرواسيوية جنوبي آسيا وشمال إفريقيا كان التحدي الذي قررت الاستجابة له مصائر الجماعات البدائية، فالشراذم البشرية التي لبثت في تلك المناطق الصحراوية المتضررة واقتصرت في استجابتها على تغيير بعض عاداتها كونت طائفة البدويين،أما الجماعات التي استجابت لذلك التحدي برحيلها إلى وادي النيل حيث النهر الأعظم

والدلتا الخصيبة والمناخ الملائم، فقد أنشأت الحضارة المصرية، والعوامل نفسها التي توفرت لقيام هذه المدنية في وادي النيل قد تسببت في نشأة الحضارة السومرية فيما بين النهرين[113]، كما أن الصينيين الأوائل ظلوا قرونا طويلة يكافحون الأدغال والغابات والوحوش والفيضانات وأملاح التربة حتى استطاعوا في آخر الأمر تحويل تلك البراري الشاسعة الموحشة إلى حقول خصبة[114].

وإذا كان الرخاء المفرط يقتل الحضارات في مهدها، فقسوة العوائق في البيئة قسوة خارقة تقتل كذلك النشاط الإنساني مثل سكان المناطق القطبية والصحراوية، كالإسكيمو والبدو الذين ظلوا عاجزين عن اللحاق حتى بأدنى مستويات التحضر والمدنية، فالتحدي البيئي الذي يستثير الاستجابة هو التحدي المتوسط لا التحدي الضعيف الذي لا يخلق الاستجابة أو القوي الذي يحطم روح الاستجابة[115].

***التحدي البشري**: يرى توينبي مجموعة حضارات ودول نشأت عن تحدي بشري، فقد يكون حافز الاستجابة عند البعض ناتج عن الضربات الخارجية والداخلية، حيث تنهض لتدافع عن نفسها بقوة كبيرة كرد فعل وكاستجابة حتمية للتحدي الجديد، ويضرب توينبي مثلا بالشرق الوسط وشبه الجزيرة العربية حيث تمسك السكان بالإسلام، واندفعوا لاسترداد مجدهم أمام تحدي الثقافة الإغريقية بعد الاحتلال اليوناني للمنطقة ثم الروماني[116].

كما كان لجوء الزنوج الأمريكيين إلى المسيحية في نظر توينبي ردا طبيعيا على العنصرية والرق الممارس عليهم من طرف الإنسان الأوروبي الأبيض، ذلك أنهم اكتشفوا أن المسيح عيسى عليه السلام أرسله الله للناس ليعلي راية المستضعفين لا ليعزز مراكز الأقوياء ويساندهم[117].

كما وصف توينبي اغتصاب اليهود الصهاينة لفلسطين وتجمعهم فيها بأنه ناتج عن تحدي التشتت الذي لاقوه، ومعنى ذلك أن وجودهم واجتماعهم اليوم في ارض فلسطين يقضي على هذا التحدي الذي واجههم من قبل، ومن جهة أخرى فان بقاءهم في فلسطين يمثل تحديا دائما للعرب سيثير فيهم إرادة الاستجابة وسيترتب عن ذلك تشتتهم مرة أخرى وخروجهم من فلسطين[118].

وقد رد توينبي نقمة العالم منذ القديم ضد اليهود إلى حماقاتهم ومؤامراتهم التي جلبت لهم الكراهية، فتعصبهم لجنسهم واعتقادهم أنهم وحدهم أبناء الله وأحباؤه، وأن الآخرين خلقوا لخدمتهم هم شعب الله المختار، جلبت لهم الكوارث، فقد تعرضوا للقتل والطرد على يد بعض فراعنة مصر، وإلى الأسر على يد بختنصر البابلي، والى القمع على يد قياصرة روسيا وأباطرة الرومان خصوصا الإمبراطور قسطنطين الذي اعتنق النصرانية وقرر منع اليهود من الجهر بتعاليمهم الدينية، لأنهم أعداء المسيح الذين وافقوا على» صلبه» في مدينة أورشليم.

يتضح مما سبق أن التاريخ البشري عند توينبي هو عبارة عن سلسلة من حلقات التحديات والاستجابات[119].

ب- سقوط الحضارات عند توينبي.

لماذا تتدهور الحضارات؟ ولماذا تنهار وتسقط؟.

ارجع توينبي في كتابه «دراسة في التاريخ» سبب انحطاط الحضارات إلى عوامل داخلية[120]، فهو يرفض الآراء التي ترد السقوط إلى أسباب حتمية خارجة عن قدرة الإنسان[121]، فالسقوط والانهيار سببه داخلي وليس ناتج عن غزو خارجي[122]، والعامل الرئيسي في انهيار الحضارات يكمن في فقدان الأقلية الحاكمة للطاقة المبدعة،

إذ تفشل في الاستجابة المناسبة للتحدي القائم[123].

وهكذا يفسر توينبي انهيار الحضارات بتحلل المجتمعات من الداخل قبل أن يأتيه غزو من الخارج ليجهز عليه، ذلك أن الغزو الخارجي في مثل هذه الحالة يمثل الضربة القاضية في مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة[124]، لذا يمكن القول أن أية حضارة من الحضارات أو أي دولة من الدول لا يمكن أن تنهار من الخارج دون أن تكون قد تآكلت من الداخل، إذ لا يمكن بحال من الأحوال قهر أية إمبراطورية من الخارج إذا لم تكن قد انتحرت[125].

إذا كان سبب الانهيار في نظرية توينبي راجع بالأساس إلى فقدان الأقلية الحاكمة طاقتها الإبداعية وما ينتج عن ذلك من انحلال اجتماعي يؤدي إلى غياب الولاء فيقع الانهيار.

فالسؤال الذي يبقى مطروحا هو لماذا تفقد الأقلية الحاكمة طاقتها الإبداعية؟.

سبب ذلك يعود إلى المبدع الذي يقع في آفة خطيرة، فبعد افتتان الناس به وبإنجازاته يطمئن المبدع إلى ما حقق من نجاح، وفي هذه الحالة لا تبقى الطاقة الكامنة في حالة تفجير مستمر، بل تنكمش وتتوقف وتميل إلى الراحة[126]، فتعزف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد قصور إبداعاتها[127]، وبالمقابل تتحول الأقلية المبدعة سابقا إلى أقلية مسيطرة ومستبدة، فيرد المجتمع على طغيانها بسحب الولاء والثقة منها ويعاديها ويسعى جاهدا لإسقاطها، والتخلص منها بشتى الوسائل، مما يساهم في إحداث القلائل والاضطرابات، فتبدأ الحضارة في السقوط والاندحار نحو الأسفل[128].

ويتشكل المجتمع في حالة الانهيار على الشكل التالي:

أقلية فقدت قدرتها على الإبداع: خسرت شرعيتها، فانقلبت

إلى سلطة تعسفية ظالمة[129]، تحكم بالقهر والديكتاتورية والقمع، مما يؤدي إلى التفكك الاجتماعي[130]، وضياع الوحدة والانسجام في كيان المجتمع الذي تتحقق فيه عوامل الانهزام.

بروليتاريا داخلية ذليلة وخانقة: تتحين الفرصة المناسبة للثورة والتمرد.

بروليتارية خارجية انشقت عن المجتمع: تقاوم الاندماج فيه وتتحين الفرصة للغزو، فتبدأ بالهجوم متى توفرت لها الظروف سعيا منها للانتقام والتخلص من الأقلية الطاغية وبناء مجتمع جديد[131]، فتنشب الحروب الإقليمية داخل المجتمع فيكون ذلك سببا في انتحاره، كما كانت الحروب التي نشبت بين دول المدن الإغريقية سببا في انتحار حضارتها[132].

وهكذا يمر التعاقب الدوري في الحضارات كلما سقطت حضارة أعقبتها حضارة جديدة أكثر استجابة للتحدي من الحضارات السابقة، وقد تأتي عناصر جديدة وتستجيب القديمة للتحدي فيتجدد شبابها مرة أخرى.

ج- فلسفة الحضارة عند توينبي.

يرى توينبي أن التاريخ ما هو إلا فحص ودراسة للنشاط البشري في حركته وتطوره، وان حضارة أية دولة تبدأ بالنمو فالازدهار فالانهيار[133]، وقد جاء بسلسلة من الأدلة ضمنها كتابه تثبت أن جميع الحضارات مهما بلغت من القوة والشمول وطول الحياة كان مآلها الحتمي والنهائي هو الموت[134]، فكل الحضارات التي انبثقت إلى الوجود أخفقت وسقطت، وهذه حقيقة تاريخية معلومة.

فقد درس توينبي في كتابه «دراسة في التاريخ» إحدى وعشرين حضارة كلها اندثرت ولم يبقى منها اليوم سوى حضارات معدودة،

وهي المسيحية الغربية، المسيحية الشرقية الارثوذوكسية، الإسلامية، الهندية، وحضارة الشرق الأدنى، ويرى أن هذه الحضارات الباقية هي في طور الذبول والانهيار والانحلال[135] ماعدا الحضارة الغربية فانه توقف عندها ولم يرى لها مصيرا محددا[136].

فتوينبي يرفض الحتمية المتشائمة اللازمة عن نظرية التعاقب الدوري الحضاري لدى اشبنجلر، إذ لا يجد في حركة التاريخ دورانا رتيبا كدوران العجلة، ويرى أن موت الحضارات السابقة ليس قدرا وقضاءا وإنما كان انتحارا[137]، فالمجتمعات الماضية اندثرت لما ارتكبته من أخطاء وحماقات[138]، وأن مصير الحضارة الغربية ليس حتميا[139]، فقد أكد في الأجزاء الأخيرة من دراسته للتاريخ بأن هناك أملا كبيرا في بقاء الحضارة الغربية المعاصرة واستمرارها[140].

فالمستقبل مفتوح وتاريخ الماضي لا ينبئ بصفة قطعية على ما سيكون في الغد[141]، خاصة وان العالم اليوم مكان صغير، وكله متغرب[142]، فتوينبي يوحي للقارئ بأن الحضارة الغربية قد تستمر في البقاء في حين أن الحضارات السابقة فشلت في أن يكون لها مثل هذا الأمل!!، ولم يتحدث توينبي عن أي شيء في حالة ما إذا تقوض الغرب، ولكننا نعلم انه كلما تقوضت حضارة ما نهضت بعدها حضارة جديدة.

د- دور الدين في قيام الحضارة عند أر نولد توينبي.

يرد توينبي نشأة الحضارات إلى الأديان، إذ يقف وراء كل حضارة من الحضارات الموجودة ديانة عالمية، وان العقائد الدينية هي التي تسير مجرى التاريخ[143].

فالحضارات تتدهور حين تفقد سيطرتها على عقيدتها، وهي تفقد سيطرتها هذه في اللحظة التي تبدأ فيها التفكير في حدود الأصناف

المادية، لان القوة في النهاية قوة روحية[144]، لذلك فتفسير توينبي للتاريخ البشري ينبثق من موقف موضوعي شامل يربط ويوازن ويدرك العلاقة بين سائر القيم التي تصنع التاريخ مادية وروحية طبيعية وغيبية[145]، ويشبه حركة التاريخ بعربة تصعد جبلا يقتضي صعودها حركة عجلاتها وإذا كان الصعود تقدما فليس المقصود الجانب المادي دون الروحي[146].

لذلك يرى توينبي أن خلاص الغرب لا يكون إلا بالانتقال من الاقتصاد إلى الدين، ولكنه لا يخبرنا عن كيفية هذا الانتقال وإنما يؤكد قائلا «إن الغربي يستطيع بواسطة الدين أن يتصرف تصرفا روحيا يضمن سلامته بالقوة المادية التي ألقتها بين يديه ميكانيكية الصناعة الغربية»[147].

إن إنسان الغرب الفاوستي كان ميالا دائما إلى التأكيد على طاقته العقلية، وهذا هو السر في تقدمه المادي الهائل، ولكنه في الوقت ذاته سر تدهوره، فهو يفقد القوة الروحية المفهوم الحيوي الذي يحفظ للنوع البشري بقاءه، وبدون هذا المفهوم الحيوي فان كلمة التقدم تكون مجرد سخرية، بل إنها لتشبه سيارة لا وقود لها[148].

إننا مما سبق نلمس بوضوح أن تفسير توينبي للتاريخ تفسير ديني في جوهره[149]، لذلك شن عليه بعض فلاسفة التاريخ الغربيون حملة قاسية، وانتقدوا كتابه الشهير «دراسة في التاريخ» ووصفوه بالمفكر اللاهوتي الذي خلط في استنتاجاته الفكرية كثيرا من القيم والرؤى الدينية والروحية[150].

كما يلاحظ على توينبي تحيزه الواضح أثناء حديثه عن المسيحية وأزمة الغرب، فهو يحاول جاهدا أن يبعث في نفوس الغربيين الأمل وهو بصدد الحديث عن مصير حضارتهم، حيث قدم عبارات شاعرية

وعاطفية أكثر منها عقلية منطقية، إذ قال «لعل العناية الإلهية التي فدت الإنسانية «بصلب المسيح» تتدخل ثانية لانقاد مصير هذه الحضارة بقبس من النور الإلهي يهدي المجتمع الغربي إلى الرشد فلا يتردد إلى حرب عالمية ثالثة» تكون سببا في انهياره وسقوطه. [151].

فهرست الفصل الثالث.

1 - د. وجيه كوثراني (التاريخ بين الاختصاص والعلوم الاجتماعية الأخرى) مجلة المنطلق، العدد114، 1996، ص92.

2 - عبد الرحمان ابن خلدون (تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) المجلد الأول، المقدمة، الطبعة الأولي، 1992، دار الكتب العلمية، بيروت، ص4.

3 - المرجع أعلاه، ص 9.

4 - نفسه، ص4.

5 - محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) م. س. ص 39.

6 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. 5 و6.

7 - د. عبد الواحد وافي (عبقريات ابن خلدون) بدون طبعة، 1973، القاهرة، ص191.

8 - د. سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق ص36.

9 - عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص379.

10 - د. شفيتلانا باتسفيا (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) م. س. ص159.

11 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. 4.

12 - عبد الحليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) م. س. ص61/60.

13 - د. حسن الساعاتي (علم الاجتماع الخلدوني-قواعد المنهج) مرجع سابق. ص52

14 - عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س5و6.

15 - د. محمد رشاد خليل (المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره) مرجع سابق. ص30.

16 - د. عبد الواحد وافي (عبقريات ابن خلدون) بدون طبعة، 1973، القاهرة، ص110/109.

17 - د. شفيتلانا باتسفيا (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) م. س. ص161/160.

18 - عبد الحليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) مرجع سابق. ص67.

19 - محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) م. س. ص 28.

20 - انظر (المقدمة)، م. س، ص39.

21 – د.عبد الواحد وافي (عبقريات ابن خلدون) بدون طبعة، 1973، القاهرة، ص193.
22 – محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) م. س. ص 43.
23 – محمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون -العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) الطبعة الرابعة،دار النشر المغربية،الدار البيضاء،ص143.
24 – د.عبد الواحد وافي (عبقريات ابن خلدون) بدون طبعة، 1973، القاهرة، ص192.
25 – محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) م. س. ص 28/27.
26 – نفسه، ص28.
27 – نفسه، ص43.
28 – د.شفيتلانا باتسفيا (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) م. س. ص160.
29 – محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) م. س. ص43.
30 – نفسه، ص44.
31 – عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س12/11.
32 – المصدر نفسه، ص38
33 – محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) م. س. ص44.
34 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص185.
35 – د.عبد المنعم نور (الحضارة والتحضر- دراسة أساسية لعلم الاجتماع الحضري) القاهرة، بدون، 1978. ص 175.
36 – مجمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون -العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) م. س، ص175.
37 – المرجع أعلاه، ص176.
38 – عبد الحليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) مرجع سابق. ص67.
39 – عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. ص190.
40 – المصدر نفسه، ص190.
41 – مجمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون -العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) م. س. ص209.
42 – د.فاروق سعد (تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده) مرجع سابق ص241.
43 – عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. ص187/186.
44 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص377.
45 – عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. ص180.
46 – المصدر نفسه، ص131.

47 – د. شفيتلانا باتسفيا (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) مرجع سابق، ص171.
48 – عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. ص182.
49 – المصدر نفسه، ص177.
50 – عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق. ص166.
51 – عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. ص396.
52 – مجمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون –العصبية والدولة– معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) م. س. ص358.
53 – عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. ص302.
54 – مجمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون –العصبية والدولة– معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) م. س. ص358.
55 – عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. ص302.
56 – مجمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون –العصبية والدولة– معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) م. س. ص357.
57 – عبد الرحمان ابن خلدون (المقدمة) م. س. ص310.
58 – احمد محمود بدر (تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة) عالم الفكر، عدد 29، الكويت، ابريل/يونيو، 2001 ص23 // البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص191.
59 – البان د. ويدجيري (المذاهب الكبرى.....) م. س. ص. 192.
60 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص188.
61 – عبد الحليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) م. س. ص110.
62 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص189.
63 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص62.
64 – د. عبد المنعم نور (الحضارة والتحضر– دراسة أساسية لعلم الاجتماع الحضري) م. س. ص57.
65 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص194.
66 – ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م. س. ص182.
67 – نفسه، ص183.
68 – د. عبد المنعم نور (الحضارة والتحضر– دراسة أساسية لعلم الاجتماع الحضري) م. س. ص62.
69 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص91.

70 – ماكس هوركهايمر (بدايات فلسفة التاريخ) ترجمة محمد علي يوسف، الطبعة الأولى، 1971، بيروت، ص91.
71 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص194
72 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص190.
73 – نفسه، ص191.
74 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص194/195.
75 – ماكس هوركهايمر (بدايات فلسفة التاريخ) م. س. ص92.
76 – نفسه، ص92.
77 – محمود الشرقاوي (التفسير الديني للتاريخ) بدون الجزء الأول كتاب الشعب، التراث والعلوم الإنسانية لكل الشعب ص42. // وساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) م. س. ص188.
78 – ماكس هوركهايمر (بدايات فلسفة التاريخ) م. س. ص92.
79 – كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) ترجمة أنيس زكي، الطبعة الثانية 1971، بيروت، ص59// عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م. س، ص170.
80 – سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. 69.
81 – حسن الزين (الإسلام والتطور الحضاري) الطبعة الأولى، 1981، بيروت، ص256.
82 – سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. 63.
83 – كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م. س. ص134.
84 – عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص256.
85 – عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. ص177.
86 – سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. 65.
87 – كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م. س. ص134.
88 – نقلا عن عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) مرجع سابق. ص201.
89 – المرجع أعلاه، نفس الصفحة.
90 – عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ–دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ–) م. س. ص257.
91 – عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق، ص174.
92 – كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م. س. ص134.
93 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص219.

94 – عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق، ص171.
95 – سالم حميش (الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ) مجلة الاجتهاد، عدد22، ص109.
96 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص216.
97 – عبد الحليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) مرجع سابق. ص73.
98 – محمود الشرقاوي (التفسير الديني للتاريخ) بدون، الجزء الأول، كتاب الشعب، التراث والعلوم الإسلامية لكل الشعب) ص 76.
99 – عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق. ص171.
100 – نفسه، ص111.
101 – عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص73/74.
102 – حسن الزين (الإسلام والتطور الحضاري) الطبعة الأولى، 1981، بيروت، ص111.
103 – مالك بن نبي (القضايا الكبرى) الطبعة الأولى، 1991، دمشق، ص58.
104 – محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) مرجع سابق. ص160.
105 – مالك بن نبي (القضايا الكبرى) م. س. ص58.
106 – محمد البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم–التحدي والاستجابة) جريدة الشعبية، عدد33، المغرب، ص12.
107 – مالك بن نبي (القضايا الكبرى) م. س. ص58.
108 – كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م. س. ص149.
109 – سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. ص67.
110 – محمد البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم–التحدي والاستجابة) م. س. ص12.
111 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص208.
112 – عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق. ص173.
113 – عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص75.
114 – نفسه، ص77.
115 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص209.
116 – المرجع أعلاه، نفس الصفحة.
117 – نفسه، 210.
118 – نفسه، ص216/217.
119 – حسين مؤنس (الحضارة–دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها–)،

شتنبر 1998، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ص362.// وسليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. ص67.

120 – كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م. س. ص151.

121 – مالك بن نبي (القضايا الكبرى) م. س. ص32.

122 – عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص82.

123 – عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق. ص174.

124 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص214.

125 – مالك بن نبي (القضايا الكبرى) م. س. ص32.

126 – كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م. س. ص151.

127 – محمد البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-التحدي والاستجابة) مرجع سابق. ص12.

128 – محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) مرجع سابق. ص160.

129 – عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص83.

130 – محمد البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-التحدي والاستجابة) م.س.ص12.

131 – محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) م. س. ص160.

132 – عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص84.

133 – محمد البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-التحدي والاستجابة-م. س. ص12.

134 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص248.

135 – محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) م. س. ص160.// عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص68.

136 – كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م. س. ص151.

137 – المرجع أعلاه، نفس الصفحة.

138 – محمد بن صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) م. س. ص160.

139 – عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م.س.ص 172.

140 – عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) م. س. ص250.

141 – عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) مرجع سابق. ص172.

142 – عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص256.

143 – عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م. س

ص172.

144 – كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م. س. ص167.

145 – عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص17.

146 – عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. ص172.// وحسين مؤنس (الحضارة) م. س. ص363.

147 – كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) م. س. ص167.

148 – نفسه، ص148.

149 – البان د ويدجيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي) مرجع سابق، ص328.

150 – عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) م. س. ص15.

151 – سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي) م. س. ص222

خاتمة

تهدف فلسفة التاريخ إلى التعليل، وتجاوز السرد وحشو الأخبار، ومن هنا يتجلى لنا أن مقولات فلسفة التاريخ تختلف اختلافا جوهريا عن مقولات التاريخ، لأنها تجاوزت الزمان والمكان إلى ما وراء الزمان والمكان، وهذا ما جعلها عرضة لانتقادات كثير من المؤرخين، ورغم هذه الانتقادات فان فلسفة التاريخ تظل ذات أهمية كبرى في فهم معنى التاريخ ومغزاه، إن نشوءها كان تلبية لحاجات فكرية لدى الإنسان، فعهود النكبات والأزمات في التاريخ الإنساني كانت دائما حافزا للتفكير في الماضي وفي الحاضر وفي المصير.

وقد تطورت فلسفة التاريخ مع عدة أسماء منهم من ذكرنا في هذا البحث ومنهم من لم نذكر أمثال القديس اوغسطينوس وجاك بوسيه، وفولتير وكوندرسيه ومالك ابن نبي وغيرهم كثير... وكان سبب عدم إدراج أفكار كل هؤلاء المفكرين والفلاسفة، طبيعة الموضوع التي تقتضي التركيز ما أمكن، لذلك فقد اقتصر الأمر على دراسة أهم النظريات وأشهرها وقد تتاح الفرصة في المستقبل لمزيد من التوسع في الموضوع.

كما نشير إلى أننا صنفنا هذه النظريات حسب الموضوع والمجال والمحتوى الذي تقتضيه الدراسة الأكاديمية وليس حسب التسلسل الزمني لظهورها.

ولذلك وحتى تكون قراءتنا لهذه النظريات أكثر موضوعية، يجب التطرق إليها في سياقها التاريخي الذي ظهرت فيه قصد فهم العلاقة التي تربط بينها.

ويأتي في مقدمة المؤرخين الذين اتجهوا إلى تفسير التاريخ لأول مرة المؤرخ الكبير عبد الرحمان ابن خلدون الذي تجاوز أخبار الأيام والدول ليستشف حقيقتها ويكشف عن أسبابها والقوانين التي تحكمها، وقد وصل ابن خلدون رحمه الله إلى الاقتناع بفكرة التعاقب الدوري.

وفي أوربا يعتبر جورج هيغل أول من تعمق في فلسفة التاريخ، وتوصل إلى أن المنطق التاريخي يستند في أساسه إلى صراع الأضداد، وان العقل هو الذي يحكم التاريخ، وعلى أساس هذه النظرية الجدلية، بنت الماركسية مذهبها بعد أن ألبست هذا الجدل ثوبا ماديا صرفا فجعلت العامل الاقتصادي هو العامل الأول في تفسير التطور والتغيير لدى المجتمعات وأهملت باقي العوامل الأخرى.

ثم انتشرت في أوروبا نظرية لا تقل أهمية عن النظريتين السابقتين وهي نظرية التقدم التي أكدت أن الصفة الغالبة على سير الحضارة هي التقدم لا التدهور، وان الحياة تسير بالضرورة نحو تحقيق مزيد من الرقي والازدهار، وذلك عبر مراحل معينة تختلف خصائصها من عالم لأخر، لكنها تتفق كلها في أن المرحلة اللاحقة فيها تكون أعلى من السابقة وأكثر منها رقيا وتقدما[1]، والى أن ظهرت أفكار اوزفالد اشبنجلر (1880-1936) التي عبر عنها في كتابه «اضمحلال الغرب» حيث جعل لكل حضارة دورة تبدأ بالنمو فالشباب فالشيخوخة التي يتبعها الفناء، وأكد أن التاريخ ليس تقدما للإنسانية دائما كما عبر فولتير، أو تقدما نحو سلام دائم كما توقع كانط، أو حرية للروح كما ظن هيغل، أو نموا لمجتمع بلا طبقات وفقا لنظرية كارل ماركس.

(1) د محمد البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ العالمي – التقدم والتوفيقية –) جريدة الشعبية،العدد 3، 1994، المغرب، ص 16.

وقد تنبأ اشبنجلر في كتابه السابق الذكر إلى أن الحضارة الغربية سائرة نحو السقوط والاضمحلال، إلا أن توينبي رفض هذه الحتمية المتشائمة عن نظرية التعاقب الدوري للحضارات لدى اشبنجلر، ورأى أن لعجلة التاريخ إيقاعا أساسيا يتمثل في التحدي والاستجابة والانسجام والعودة، ويرى أن موت الحضارات السابقة لم يكن قضاءا مقدرا وإنما كان انتحارا.

وفي نهاية هذا البحث أشير إلى أن المواضيع المهتمة بفلسفة التاريخ لم تتوقف لحد الآن، فهي ما زالت متواصلة، لكنها تختلف من حيث منطلقاتها وأهدافها والأغراض التي أنشأت من اجلها، وتظل أغلب النظريات التي ظهرت في وقتنا الحاضر بعيدة كل البعد عن المقاييس العلمية الدقيقة، مطبوعة بالذاتية من جهة، وبالصبغة الأيديولوجية من جهة أخرى، واقصد هنا نظرية صدام الحضارات لصمويل هنتغتون، ونظرية نهاية التاريخ وسقوط الأيديولوجية التي أعلن عنها المعتز بأمريكيته الياباني الأصل فرنسيس فوكوياما في صيف 1989م، حيث أكد أن اللبرالية الديمقراطية قد انتصرت بعد سقوط الشيوعية ونهاية الحرب الباردة، وان هذا الانتصار يشكل نهاية للتاريخ[1]، فليس هناك اليوم عند فوكوياما أية أيديولوجية يمكنها أن تحل محل التحدي الديمقراطي[2]، ومن هذا المنطلق يكون قد أغلق باب التاريخ نهائيا، فلا جديد اليوم وبعد اليوم إلا في حدود بعض الإصلاحات الطفيفة وسيستمر تفجر الأحداث لكن لن يكون هناك

(1) محمد السماك (موقع الإسلام في صراع الحضارات) مجلة الاجتهاد، عدد 26 – 27 دار الاجتهاد، للأبحاث، 1995، بيروت، ص 301.

(2) فرانسيس فوكوياما (نهاية التاريخ) ترجمة وتعليق د. حسنين الشيخ، دار العلوم العربية، الطبعة الأولى، 1993، بيروت، ص 10.

أي تقدم أو تطور فيما يتعلق بالمبادئ والعقائد والمؤسسات[1].

إن فوكوياما يعتقد أن الديمقراطية اللبرالية ستكون الحلقة الأخيرة للإيديولوجية الإنسانية، والشكل النهائي لأنظمة الحكم في العالم، فلا خيار للشعوب غيرها، وهي بهذا تعتبر نهاية للتاريخ، باعتبار أن الديمقراطية خالية من التناقض الذي كان موجودا في الأنظمة الأخرى.

إن هذا الطرح الإيديولوجي يحمل الكثير من الأخطاء، ويناقض الحقائق الموجودة في الواقع، فالديمقراطية ليست دائما نقيضا للديكتاتورية والاستبداد، فلقد جاءت الديمقراطية بالقوميين المتطرفين في كثير من الدول، كما أنها ليست معيارا للنضج والتقدم والنظام والاستقرار، فقد وصل هتلر إلى السلطة عبر الانتخابات، وحصلت الفوضى في الجزائر بسبب نتائج الانتخابات الديمقراطية، ولو أجريت اليوم انتخابات نزيهة في العديد من البلدان لأعطت نتائجها الأغلبية الساحقة للتيارات المعادية للغرب، لذلك فأمريكا وحلفاؤها لن يساندوا بتاتا الديمقراطية في العالم، لأن نتائجها ستكون كارثية عليهم وعلى مصالحهم الحيوية، لذلك فهم يفضلون التعاون مع الأنظمة القائمة ويدعمونها ماديا وعسكريا، ويضفون عليها الشرعية ولو كانت ديكتاتورية.

كما أنه يصعب موضوعيا تحقيق الديمقراطية في دول العالم الثالث لأسباب متعددة، منها أن خصائص الشعوب الدينية والتاريخية والثقافية والقبلية لا تتوافق في كثير من الأحيان مع الأفكار والمفاهيم اللبرالية، فالنموذج الغربي لا يلقى استجابة واسعة في البلدان الإسلامية والآسيوية، إذ ليست هناك قيم توحد العالم، فالقيم الأمريكية تتناقض

(1) المرجع السابق، ص 16.

في الكثير من الأحيان مع القيم الدينية والثقافية والحضارية للدول الأخرى مما يعني أن الحضارة الغربية ستواجه مصاعب مع كثير من الدول ذات الثقافات المختلفة عنها.

بالإضافة إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية نفسها أصبحت في نظر العديد من شعوب العالم قوة عظمى شريرة، تسعى لتحقيق مصالحها الخاصة دون الالتفات إلى مصالح الآخرين، ولا شك أن كثير من الدول غير راضية اليوم على الوضع القائم على المستوى الدولي، فكثير من حلفاء الأمس تحولوا إلى أعداء اليوم بسبب السياسة الأمريكية.

إن اللبرالية الغربية لا تستطع تحقيق الرفاهية للجميع، ولا تأخذ في اعتبارها إلا مصلحة الأقلية، لذلك فالاستياء لدى شعوب العالم الثالث في ظل التوزيع الغير المتكافئ للثروات سيتزايد وبحدة أكبر.

إن الرأسمالية الغربية لا تفكر في حل جدي للهوة المتزايدة بين شعوبها وشعوب العالم الثالث، مما سيغذي الصراع بين شعوب العالم المتقدم وشعوب العالم المتخلف، ولن تكون الديمقراطية اللبرالية أبدا هي العصا السحرية لحل المشاكل المعقدة بين الطرفين.

كما أن شعارات مثل المساواة وحقوق الإنسان والحرية والديمقراطية تظل شعارات جوفاء بلا معنى، فسياسة القتل والتعذيب والعنف والإرهاب والكيل بمكيالين هي ما نراه ونشاهده يوميا على شاشات التلفزيون.

إن الصراع الجديد في العالم سيتخذ أشكالا مختلفة، ولن يعرف العالم أبدا الاستقرار مادامت الخلافات العالمية في ازدياد، والفجوات في اتساع، ولا أحد يستطيع التنبؤ بما سيكون عليه حال الرأسمالية

الغربية مستقبلا، في ظل تنامي المخاطر واستمرار التناقضات وانتشار الكراهية.

إن دخول القرن الجديد يطرح معه العديد من الأسئلة بخصوص المصير، فالأخطار التي تهدد العالم لا تنبيء بأي حال عن نهاية محتملة للتاريخ، والديمقراطية ليست النهاية المنطقية له، فالولايات المتحدة نفسها لا تشعر بالأمان، وهي تدرك أكثر من غيرها أن هناك أخطارا حقيقية تهدد مستقبلها، فسقوط الاتحاد السوفيتي لم يعني أبدا نهاية الأحداث وتوقف التاريخ إلى الأبد، بل بالعكس من ذلك تسارعت الوقائع السياسية والعسكرية بشكل مخيف، والتطورات المقبلة لن تكون دائما في مصلحة النظام العالمي الجديد المستكبر،لان الدول التي ترى نفسها مهددة ستسعى بكل عزم إلى امتلاك الأنظمة الدفاعية التي تتيح لها البقاء، بما في ذلك امتلاك الأسلحة النووية والهيدروجينية، والتي يعني استخدامها القبول بتدمير محتمل للكوكب الأرضي الذي نعيش فيه، وهذا ما ستسعى إليه كل الدول التي تصنفها أمريكا في خانة الدول الشريرة والمعادية حتى تقي نفسها خطر الزوال إذا أصبحت مستهدفة في يوم من الأيام، لذلك نرى أن الولايات المتحدة الأمريكية تعمل جاهدة للحيلولة دون حصول الدول التي صنفتها في خانة الأعداء على القدرات العسكرية المتطورة من أسلحة الدمار الشامل، كما أنها تعمل بحزم للوقوف دون قيام أي نظام يحتمل أن يشكل خطرا عليها، حتى ولو اضطرت إلى القيام بحرب وقائية عادة ما تكون آثارها سلبية على استقرار العالم، ونتائجها سيئة على الشعب المستهدف، حيث تنتشر أعمال الفوضى والقتل، ويعم الدمار والعنف، مما يجعل مستقبل العالم في ظل هذه الأوضاع مجهول المصير.

وفي الواقع، لقد انتهى التاريخ فلسفيا مرات عديدة وذلك قبل

فوكوياما، لكنه في الحقيقة لم يتوقف، واستمر بعدهم وسيستمر بعد فوكوياما، وربما باندفاع اكبر، وكما هو واضح فان دعوة نهاية التاريخ والفكر لا تقل في انغلاقها وجبريتها عن الحتمية التاريخية وإذا كان هناك بالأمس من أوقف التاريخ عند الاشتراكية فثمة اليوم الوجه الآخر وهو إيقافه عند الرأسمالية[1].

إن الأبحاث في ميدان فلسفة التاريخ لم تتوقف كما رأينا، ولن تتوقف نظرا لارتباطها بحاضر البشرية ومستقبلها، كما أنها ستظل دائما مثارا للجدل والخلاف مادامت الحياة مسرحا للأحداث والوقائع ومرتعا للمتغيرات.

لذلك فان باب التاريخ لن يغلق ونافذة الفكر لن تنتهي إلا بزوال الإنسان عن هذه الأرض، أما عن المستقبل فيبقى دائما هناك إمكانية مفتوحة قابلة للتشكل، ولجميع الاحتمالات، فمسارات التاريخ كثيرة، وربما كان هذا ما يسوغ الأعمال والأفكار والأحلام الإنسانية قديما وحاضرا ومستقبلا.

(1) محمد الخطيب (المجتمع المدني والعلمنة) مرجع سابق، ص 74.

المصادر والمراجع

أ- المصادر:

1- **القران الكريم.**

2- عبد الرحمان ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيـام العـرب والعجـم والبربـر ومـن عاصرهـم من ذوي السـلطان الأكبر) « المقدمة»، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.

3- كارل ماركـس (رأس المـال- نقـد الاقتصـاد السياسـي-) ترجمـة محمد عتياني، الجزء الأول، بيروت، لبنان، بدون.

4- نيقـولا ميكيافللـي (الأميـر) تعليق ببنتو موسـوليني، تعريب خيري حمـاد، وفـاروق سـعد، دار الآفـاق الجديـدة، المغـرب، الطبعـة العشرون، 1994.

5- هيغل (محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ) ترجمة عبد الفتاح إمام، الجزء الأول، لبنان، الطبعة الثانية، 1981.

6- ويل ديورانت (قصة الحضارة) ترجمة زكي نجيب محمود الجزء الأول، الطبعة الثالثة، 1965.

7- الإمـام العلامـة أبـي الفضـل، جمـال الديـن محمد بـن مكرم، ابن منظور الإفريقي المصري (لسان العرب) المجلد الثالث والرابع، بدون، دار صادر، بيروت.

ب - المراجع

- F. Braudel, la méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II (1558 - 1598), paris, ed 1986; 2 vol, p: 588 - 627

8- الدكتور أنور الجندي (الإسلام وحركة التاريخ) دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، 1970.

9- ادوارد كار (ما هو التاريخ) ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، لبنان، الطبعة الثانية.

10- البان ج - ويد جيري (المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي) ترجمة ذوقان قرقوط، لبنان، الطبعة الأولى، 1972.

11- بوعلي ياسين (الثالوث المحرم دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي) بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1980.

12-د.توفيق الطويل (الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية- دراسة مقارنة-) مكتبة التراث الإسلامي، بدون.

13- حسن الزين (الإسلام والتطور الحضاري) بيروت، بدون.

14 - د. حسن الحلاق (مقدمة في مناهج البحث التاريخي والعلوم المساعدة وتحقيق المخطوطات) بيروت بدون.

15- د- حسن الساعاتي (علم الاجتماع الخلدوني- قواعد المنهج-) بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1974.

16- حسين مؤنس (الحضارة- دراسة في اصول وعوامل قيامها وتطورها) عالم المعرفة، العدد237، الكويت، الطبعة الثانية، شتنبر 1998، جمادى الأولى 1419.

17- دافيد ومارسيل (فلسفة التقدم) ترجمة خالد المنصوري، القاهرة

مصر، بدون طبعة.
18- راشد الغنوشي (مقالات) الطبعة الثانية 1988.
19- د- سليمان الخطيب (فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي – دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر–) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.
20 – ساطع الحصري (دراسات عن مقدمة ابن خلدون) بيروت، الطبعة الثالثة، 1967.
21- د. شفيتلانا باتسفيا (العمران البشري في مقدمة ابن خلدون) ليبيا، تونس، بدون طبعة، 1978.
22- عبد العليم عبد الرحمان خضر (المسلمون وكتابة التاريخ- دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ-،المعهد العالمي للفكر الإسلامي،هيرندن- فيرجينيا،الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، 1993.
23- عفت الشرقاوي (في فلسفة الحضارة الإسلامية) بيروت، دار النهضة العربية،الطبعة الرابعة،1405/ 1985.
24- علي عبد الواحد وافي (عبقريات ابن خلدون) القاهرة، بدون طبعة 1973.
25- عماد الدين خليل (حول إعادة تشكيل العقل المسلم) كتاب الأمة، قطر، الطبعة الأولى، المغرب.
26- عماد الدين خليل (التفسير الإسلامي للتاريخ) بيروت لبنان، الطبعة الثانية.
27- عبد الحليم عويس (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون) قطر،الطبعة الأولى،1996.
28- عزيز السيد جاسم (دياليكتيكية العلاقة المعقدة بين المثالية

والمادية) بيروت، لبنان، بدون، 1982.
29- عبد المنعم نور (الحضارة والتحضر- دراسة أساسية لعلم الاجتماع الحضري-) القاهرة، بدون 1978
30-ع السلام ياسين (الإسلام وتحدي الماركسية اللينينية)، توزيع مؤسسة الإيمان،بروكسيل،بلجيكا 1987.
31- عبد المنعم خفاجي (الإسلام والحضارة الإنسانية) لبنان، بدون، 1982.
32- فرانسيس فوكوياما (نهاية التاريخ والإنسان الأخير) ترجمة وتعليق الدكتور حسين الشيخ، بيروت، الطبعة الأولى 1993.
33- د. فتحي التريكي (أفلاطون والديالكتيك) بدون طبعة 1985.
34- د.فاروق سعد (تراث الفكر السياسي قبل وبعد الأمير) دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة العشرون، 1994.
35- د. فؤاد زكريا (اسبينوزا) دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية،1981.
36- قسطنطين زريق (نحن والتاريخ) بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1974.
37- كولسن ويلسن (سقوط الحضارة) ترجمة أنيس زكي، بيروت، الطبعة الثانية، بدون.
38- ناصف نصار (الفكر الواقعي عند ابن خلدون) بيروت، الطبعة الأولى، بدون.
39- لبيب عبد الستار (الحضارات) دار المشرق، بيروت، الطبعة الثامنة، بدون.
40- مالك بن نبي (القضايا الكبرى) دمشق، الطبعة الأولى، 1991.
41- مالك بن نبي (وجهة العالم الإسلامي) دمشق، سوريا، الطبعة

الخامسة، 1986.
42-محمد صامل السلمي (منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتدريسه) السعودية، الطبعة الأولى، 1988.
43- محمود إسماعيل (قضايا في التاريخ الإسلامي - منهج وتطبيق-) الطبعة الثالثة، 1981.
44- محمود الشرقاوي (التفسير الديني للتاريخ) الجزء الأول،كتاب الشعب.
45- محمد فريد وجدي (دائرة معارف القرن العشرين) الجزء الثاني، بيروت.
46- د. مهدي فضل الله (آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق) الطبعة الأولى، 1981.
47- د. محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد (الفكر السياسي في الاسلام شخصيات ومذاهب) الإسكندرية، بدون طبعة 1978.
48- محمد عبد السلام الجفائري (مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي) تونس، ليبيا، بدون طبعة1984.
49- محمد عمارة (الاسلام، العروبة، العلمانية) بيروت، بدون 1984.
50- محمد عزيز الحبابي (عشرون حديثا في الثقافات - القومية والحضارة الإنسانية-) القاهرة، الطبعة الثالثة 1973.
51- د. محمد الطالبي (منهجية ابن خلدون التاريخية) دار الحداثة، الطبعة الأولى، بدون.
52- محمد فتحي عثمان (التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير) الكويت الطبعة الأولى، 1969.

53- محمد كامل الخطيب (المجتمع المدني والعلمنة) الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1994.
54- ماكس هوركهايمر (بدايات فلسفة التاريخ) ترجمة محمد علي يوسف، بيروت الطبعة الأولى 1971.
55- د. محمد البهي (تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق) القاهرة،الطبعة الثالثة، 1975.
56- مجموعة من الكتاب (نظرية الثقافة) عالم المعرفة، ترجمة علي سيد الصاوي، الكويت، 1998.
57- محمد رشاد خليل (المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره)، تمهيد وتقديم محمد امحزون، الطبعة الأولى، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1986 // 1406.
58- المستشرق جيب (علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي) بيروت، الطبعة الأولى، 1977.
59- محمد عابد الجابري (فكر ابن خلدون - العصبية والدولة-) دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 1984.

المجلات والجرائد.

60 احمد محمود بدر (تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة)، عالم الفكر، مجلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت المجلد 29، محور الفكر التاريخي، 14 ابريل// يونيو2001.
61- د.البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-التقدم والتوفيقية-) جريدة الشعبية،المغرب،عدد 30، 1994
62- د. البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم - المثالية

الدياليكتيكية -) جريدة الشعبية، المغرب، عدد 32.،1994.
63- د.البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم-المدرسة المادية) جريدة الشعبية، المغرب، عدد1994،33
64- د.البوزيدي (مكانة كتابة التاريخ في العالم- التحدي والاستجابة) جريدة الشعبية، المغرب، عدد1994،34
65- خالص جلبي (إنزال النورماندي وعظمة التاريخ) السعودية، مجلة الفيصل، عدد 240، 1996.
66- سالم حميش (الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ) مجلة الاجتهاد، بيروت، لبنان، عدد 22، 1994.
67- السامراني (نهاية التاريخ من هيغل إلى فوكوياما) الفيصل، السعودية، عدد 243، 1996.
68- محمد السماك (موقع الإسلام في صراع الحضارات) مجلة الاجتهاد، عدد 26، 27، بيروت، 1995.
79- الهاني ادريس (من النبوءة والتاريخ - دراسة في القوانين التاريخية وإمكانية التنبؤ) مجلة الكلمة، عدد 3.
70- وجيه كوثراني (التاريخ بين الاختصاص والعلوم الاجتماعية الأخرى) مجلة المنطلق، عدد 114، سنة 1996.